قرآنِ کریم کا اعجازِ بیان

ڈاکٹر عائشہ عبدالرحمٰن بنت الشاطی

قرآن کریم کا اعجازِ بیان

تالیف

ڈاکٹر عائشہ عبدالرحمٰن بنت الشاطی

پروفیسر مطالعاتِ قرآنی۔ دارالحدیث و شعبہ دینیات
جامعہ القرویین مغرب

مترجم

محمد رضی الاسلام ندوی

دارالکتاب
کتاب مارکیٹ، غزنی سٹریٹ
اردو بازار، لاہور 7235094

نام کتاب : قرآنِ کریم کا اعجازِ بیان

تالیف : ڈاکٹر عائشہ عبدالرحمٰن بنت الشاطی

مترجم : محمد رضی الاسلام ندوی

ناشر : دارالکتاب، کتاب مارکیٹ، غزنی سٹریٹ، اردو بازار، لاہور

طابع : زاہد بشیر پرنٹرز، لاہور

سنِ اشاعت : جولائی 2004ء

قیمت : 150 روپے

دارالکتاب

قانونی مشیر

مہر عطاء الرحمٰن، ایڈووکیٹ ہائی کورٹ، لاہور

فون: 0300-4356144, 7241866

باہتمام

حافظ محمد ندیم

فہرست موضوعات

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدمہ

علوم قرآن کے تمام مباحث پر قرن اوّل سے اب تک ہر پہلو اور ہر زاویے سے بحث کی جاتی رہی ہے لیکن پھر بھی ان کا حق ادا نہ ہو سکا اور اب بھی وہ تشنہ معلوم ہوتے ہیں۔ دوسرے مباحث کی طرح 'اعجازِ قرآن' کا موضوع بھی ابتدا ہی سے زیر بحث رہا ہے۔ اگرچہ ابتدائی صدیوں میں متکلمین کے کلامی مباحث یا مفسّرین کی تفسیروں کے ضمن میں اس کا تذکرہ ہوتا تھا۔ لیکن بہت جلد اس موضوع پر مستقل تالیفات وجود میں آنے لگیں۔ چنانچہ کوئی صدی ایسی نہیں ملتی جس میں اعجاز قرآن کے موضوع پر پائے جانے والے علمی سرمایہ میں اضافہ نہ ہوا ہو۔ اسی سلسلہ کی ایک کڑی پیش نظر کتاب "الاعجاز البیانی للقرآن الکریم" ہے جسے ڈاکٹر عائشہ عبدالرحمٰن بنت الشاطی نے تالیف کیا ہے۔

ڈاکٹر عائشہ عبدالرحمٰن بنت الشاطی کا نام تفسیر اور علوم قرآن سے شغف رکھنے والے حلقہ میں نامانوس اور غیر معروف نہیں ہے۔ ابتداء میں ان کا رجحان عربی ادب کی طرف تھا لیکن مطالعۂ قرآن کی طرف ان کا ذہن موڑنے میں نمایاں کردار ان کے استاد مشہور عالم و ادیب امین الخولی کا ہے جو ان کے شوہر بھی تھے۔ انھوں نے ان کی تربیت و رہنمائی کی اور علمی و ادبی صلاحیتیں پروان چڑھائیں۔ بنت الشاطی نے اپنی کتاب "التفسیر البیانی" کے مقدمہ میں خود اعتراف کیا ہے کہ میرا طریقۂ تفسیر استاد امام امین الخولی کا بتلایا ہوا ہے۔ عربی ادب سے دلچسپی اور اس میں ان کی متعدد تالیفات ہونے کی وجہ سے انھیں ۱۹۶۲ء یا ۱۹۶۳ء میں

جامعۃ عین شمس مصر میں استاذ کرسی اللغۃ العربیۃ وآدابہا کا عہدہ ملا۔ اسی وقت سے وہ قرآن کریم کے مطالعہ، غور و خوض اور منہجی تطبیق میں مشغول ہیں۔ اب تک قرآنی موضوعات پر ان کی متعدد کتابیں آچکی ہیں جن میں سے چند قابل ذکر یہ ہیں:

التفسیر البیانی للقرآن الکریم دو حصے، مقال فی الانسان دراسۃ قرآنیۃ، القرآن والتفسیر العصری۔

اس زمانے سے اب تک مختلف اوقات میں الجزائر، ہندوستان، پاکستان، بغداد کویت، سوڈان، مراکش، امارات، لبنان اور دوسرے ممالک میں مختلف بین الاقوامی کانفرنسوں یونیورسٹیوں اور سیمیناروں میں قرآنی موضوعات پر مقالات پیش کرچکی ہیں۔ ان میں سے کچھ موضوعات یہ ہیں:

منہج التفسیر البیانی، مشکلۃ الترادف اللغوی فی ضوء التفسیر البیانی للقرآن، قضیۃ الاعجاز، الاعجاز البیانی للقرآن، جدید من الدراسۃ القرآنیۃ، منہج الدراسۃ القرآنیہ القرآن وحقوق الانسان، من اسرار العربیۃ فی البیان القرآنی۔

۱۹۷۰ء سے موصوفہ جامعۃ القروین مغرب میں مطالعات قرآنی کی پروفیسر ہیں اور دار الحدیث الحسینیہ رباط، کلیۃ الشریعہ فاس اور کلیۃ اصول الدین تطوان میں قرآنی موضوعات پر لکچر دیتی ہیں۔

ان کے زیر نگرانی متعدد اسکالرز نے قرآنی موضوعات پر ریسرچ کر کے پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی ہے۔ جیسے استاذ عبد السلام کنونی لکچرار کلیۃ اصول الدین تطوان نے ابو عبد اللہ ابن ابی زمنین کی تالیف مختصر تفسیر یحیٰی بن سلام پر تحقیق کی ہے۔ استاذ عبد الکبیر مدغری لکچرار کلیۃ الشریعہ فاس نے قاضی ابوبکر بن العربی کی تالیف الناسخ والمنسوخ پر تحقیق کی ہے اور محترمہ سہیر محمد خلیفہ مدرسۃ الازہر نے الشواہد القرآنیۃ فی کتاب مغنی اللبیب لابن ہشام کے موضوع پر کام کیا ہے۔

پیش نظر کتاب "الاعجاز البیانی للقرآن الکریم" مقدمہ اور تین مباحث پر مشتمل ہے

مقدمہ میں بنت الشاطی نے ہر صدی میں "اعجاز قرآن" پر لکھی جانے والی تالیفات کا تعارف کراتے ہوئے بیان کیا ہے کہ ہر زمانے میں لوگوں نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ اعجاز قرآن پر جو کچھ لکھ رہے ہیں وہ حرف آخر ہے۔ لیکن اگلی صدی نے ان کے اس دعوی پر خط نسخ کھینچ دیا۔ کیونکہ اعجاز قرآن کا موضوع اسے محدود کی جانے والی تمام کوششوں سے پرے ہے۔

پہلی بحث میں معجزۂ قرآن پر گفتگو کرتے ہوئے اعجاز اور تحدی میں فرق بتلایا ہے پھر قرآن کے وجوہ اعجاز کا تذکرہ کرکے ان میں سے بلاغی اعجاز پر زور دیتے ہوئے اعجاز قرآن کے سلسلہ میں ماہرین بلاغت کی کوششوں کا جائزہ لیا ہے۔ اس سلسلہ میں انھوں نے ماہرین بلاغت کے طویل اقتباسات نقل کرکے اعجاز قرآن کے سلسلہ میں ان کا نقطۂ نظر واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔

دوسری بحث (جو اصل موضوع کتاب ہے) میں بنت الشاطی نے اعجاز قرآن کے سلسلہ میں اپنی تحقیقات پیش کی ہیں۔ چنانچہ انھوں نے اسے تین فصلوں میں تقسیم کیا ہے۔

۱۔ قرآن کا اعجاز حروف میں۔

۲۔ قرآن کا اعجاز الفاظ میں۔

۳۔ قرآن کا اعجاز اسالیب میں۔

اس طرح انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے کہ قرآن کریم نے نہ تو کوئی حرف زائد استعمال کیا ہے نہ کوئی حرف محذوف رکھا ہے اور نہ ہی کسی لفظ کو کسی دوسرے لفظ کی جگہ استعمال کیا ہے۔ قرآن نے عام راہ سے ہٹ کر اگر کوئی اسلوب اختیار کیا ہے تو اس میں بڑی بلاغت موجود ہے۔ اس طرح قرآن کا ہر حرف، ہر لفظ اور ہر اسلوب اپنی جگہ بھرپور بلاغت رکھتا ہے اور یہی قرآن کا اعجاز ہے۔

کتاب کی تیسری بحث "مسائل ابن الأزرق" سے متعلق ہے۔ اس کا ترجمہ اس کتاب میں شامل نہیں ہے اس لیے کہ یہ قرآن کی لفظی بحثوں پر مشتمل ہے جو اردو خواں طبقہ کے لیے مفید نہیں۔

کتاب کی ایک خوبی جس کا بنت الشاطی نے بھی تذکرہ کیا ہے۔ یہ ہے کہ موصوفہ نے اس میں تفسیر القرآن بالقرآن کا طریقہ اپنایا ہے۔ یوں تو تمام مفسرین کہتے ہیں کہ تفسیر کا سب سے بہتر طریقہ تفسیر بالقرآن ہے۔ لیکن عملاً وہ اسے اختیار نہیں کر پاتے لیکن بنت الشاطی نے بہت حد تک اس طریقہ کو اپنایا ہے چنانچہ انھوں نے جہاں بھی کسی حرف یا کسی لفظ پر بحث کی ہے وہاں قرآن کے ان تمام مقامات کا استقصاء اور استقراء کیا ہے جہاں وہ حرف یا وہ لفظ آیا ہے اور ان تمام مقامات کو پیشِ نظر رکھ کر اس حرف یا اس لفظ کا معنی متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔

دوسری خوبی یہ ہے کہ بہت سے مباحث جو علوم قرآن کی کتابوں میں منتشر اور بے ربط مذکور رہتے ہیں انھیں بنت الشاطی نے اعجاز کی بحث سے جوڑنے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ انھوں نے حروف مقطعات، وہ حروف جنھیں زائد یا محذوف قرار دیا گیا ہے یا ان کی تاویل دوسرے حروف سے کی گئی ہے، قرآن میں ترادف، اور قرآنی اسالیب اور ان جیسے دوسرے موضوعات پر بحث کرتے ہوئے ان میں اعجاز قرآن کا پہلو تلاش کیا ہے۔

میں استاد گرامی جناب ڈاکٹر محمد یاسین مظہر صدیقی ندوی کا رہین منت ہوں کہ موصوف نے رسالہ نقوش لاہور کے قرآن نمبر کے لیے مجھے یہ کتاب ترجمہ کے لیے عنایت کی۔

کتاب کی پہلی بحث میں قدیم مصنفین کی عبارتیں ازحد دقیق تھیں خود بنت الشاطی نے جابجا لکھا ہے کہ یہ عبارتیں اس قدر دقیق اور پیچیدہ ہیں کہ ان سے صحیح مفہوم واضح نہیں ہوتا۔ ان کے ترجمہ میں، میں نے جناب ڈاکٹر یاسین مظہر صدیقی ندوی، جناب ڈاکٹر مسعود الرحمٰن خاں ندوی اور برادر عبید اللہ فہد فلاحی سے مدد لی ہے۔ اس کے لیے وہ ازحد شکریہ کے مستحق ہیں۔ اس کے باوجود ترجمہ میں غلطی کا امکان موجود ہے اس لیے میں اہل علم سے درخواست کرتا ہوں کہ اگر وہ کوئی غلطی پائیں تو براہ کرم ضرور مطلع فرمائیں۔ تاکہ اس کی اصلاح کی جاسکے۔

آخر میں اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ اس کتاب کا فائدہ عام کرے اور مصنفہ، مترجم اور ناشر کو اس کے اجر سے نوازے۔

محمد رضی الاسلام
علیگڑھ مسلم یونیورسٹی علیگڑھ
۲۵/۴/۱۹۸۷ء

انتساب

علم کا پیغام ایک نسل سے دوسری نسل کی طرف منتقل کرتے ہوئے
اپنے استاد امام امین الخولی کے نام
جو ہمارے دل وضمیر اور ذہن میں ہمہ وقت موجود ہیں
اور اپنے شاگردوں۔ جامعۃ القرویین کے طلبہ۔ کے نام
جو میرے ساتھی اور دوست ہیں۔
میں اس قرآنی مطالعہ کا انتساب کرتی ہوں۔

عائشہ عبدالرحمٰن

المغرب
۱۳۹۱ھ : ۱۹۷۱ء

ابتدائیہ

اگر میرے نسب میں بڑے بڑے لوگ نہ ہوتے تو میں اس دقیق اور مشکل موضوع کو اختیار کرنے کی ہمت نہ کر سکتی جسے بڑے بڑے علماء سلف نے اپنا موضوع بنایا ہے۔ اور قرآن کریم کی خدمت میں اپنی عمریں صرف کی ہیں اور اسلام کے علمی سرمایہ میں اپنی انتھک محنتوں کے بیش بہا ثمرات کا اضافہ کیا ہے۔

اگر مجھے یہ معلوم نہ ہوتا کہ ہماری تاریخ میں مسلمان عورت کو کتنا عظیم مقام حاصل رہا ہے تو میں اس وسیع میدان میں آگے بڑھنے سے رک جاتی۔ اس خوف سے کہ کہیں اس میدانِ علم میں میری موجودگی کو عجیب و غریب نظروں سے نہ دیکھا جائے...

قرآن معجز کے مطالعہ میں میں نے اپنی پوری عمر گزاری ہے۔ اور قرآنی مدرسہ میں عرصہ تک زانوئے تلمذ تہ کیا ہے۔ اس کے ابتدائی مراحل میں اس کی سرپرستی میرے والد نے کی تھی اور آخر میں جب میں نے اس کی اعلیٰ تعلیم میں اختصاص کیا تو میرے استاد امام امین الخولی نے میری رہنمائی کی۔ اور تقریباً تہائی صدی تک اس پُرمشقت راستے میں رہبری کرتے رہے۔ وہ رائے کی لغزشوں، تاویل کی غلطیوں اور فکر و نظر کی سطحیت سے بچاتے رہے، اور اپنے دقیق اور زبردست طریقۂ بحث کے قواعد و ضوابط سے نوازتے رہے۔ جس کی رو سے ہمارے لیے جائز نہیں کہ ہم کتاب اللہ کے کسی کلمہ کی تفسیر میں ان تمام مقامات کا مکمل استقراء کیے بغیر، جہاں وہ کلمہ مختلف صیغوں میں وارد ہوا ہو، تفسیر کریں اور نہ یہ جائز ہے کہ کسی قرآنی موضوع یا اس کے اسلوبیاتی مظاہر میں سے کسی ایک پر، اس کے نظائر کا استیعاب، آیت اور سورت

اس کے خاص سیاق اور پورے قرآن میں اس کے عام سیاق میں غور کیے بغیر بحث کریں۔

اعجاز قرآن کے موضوع نے مجھے خود اپنی طرف متوجہ کیا۔ "التفسیر البیانی" اور "الدراسات القرآنیہ" کی تالیف میں مشغولیت کے دوران مجھ پر اس کے خیرہ کن اسرار آشکارا ہوئے۔ جنہوں نے مجھے زمانۂ بعثت میں قرآنی معجزہ کے بارے میں اہل عرب کے موقف کی طرف متوجہ کیا اور یہ سوچنے پر آمادہ کیا کہ آخر وہ قرآن کے مثل یک سورت بھی لاسکنے سے کیوں عاجز رہے۔ جبکہ قرآن نے انھیں ایسا کرنے کا چیلنج کیا تھا۔ اور عربی قرآن کی بھی زبان تھی اور ان کی بھی۔ اور وہ بیان پر پوری طرح قادر تھے۔

یقیناً انھوں نے اس کے اعجاز بیان کا ادراک کر لیا تھا۔ جس نے انھیں کسی بھی ایسی کوشش سے مایوس کر دیا تھا کہ وہ قرآن کے کسی بھی لفظ کی جگہ اس کے قائم مقام دوسرا لفظ لاسکیں یا کسی آیت کو دوسرے انداز میں پیش کرسکیں۔

یہ ایک متواضع کوشش ہے جسے میں آج بیان قرآنی کا اعجاز سمجھنے کے لیے پیش کر رہی ہوں۔ اس کے ذریعے میں سلف صالح کی ان کوششوں کا انکار نہیں کر رہی ہوں جو انھوں نے تفسیر، اعراب اور بلاغت کے پہلو سے قرآن کی خدمت میں کی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کی ان کوششوں سے مجھے اس راہ میں رہنما نقوش ملے ہیں۔ جن کی بدولت اس راہ پر جہاں ان کے نقوش قدم ختم ہوئے ہیں وہیں سے میں نے آغاز کیا ہے۔

میرا ایمان ہے کہ یہ قرآن زمان و مکان کی وسعت کے ساتھ ساتھ ہمیشہ کے لیے عربی زبان اور علماء اسلام کے لیے ایک فیاض سرچشمہ رہے گا۔

مجھے یقین ہے کہ ہمارے بعد آنے والی نسلیں جب اس جگہ سے آغاز کریں گی جہاں تک ہم پہنچے ہیں تو وہ قرآن کے ایسے ایسے خیرہ کن اسرار آشکارا کریں گی جن تک ہم رسائی حاصل نہ کرسکے۔

اس موضوع کو آج میں جس ترتیب سے پیش کر رہی ہوں وہ خلاصہ ہے بیان قرآنی کے

ان اسرار کا جنھیں میں نے 'التفسیر البیانی'[1] اور 'الدراسات القرآنیہ'[2] (جو چند سال قبل شائع ہوئی ہے) میں بیان کیا ہے۔ اور ان مقالات کا جو میں نے سنہ ۱۹۶۴ء میں ہندوستان میں مستشرقین کی کانفرنس میں، سنہ ۱۹۶۵ء میں بغداد میں ادباء عرب کی کانفرنس میں، سنہ ۱۹۶۷ء میں مغرب میں علمائے اسلام کے سیمینار میں اور سنہ ۱۹۶۸ء میں جامعہ ام درمان الاسلامیہ میں قرآنی ہفتہ کے علمی سیمینار میں پیش کیے تھے۔

ساتھ ہی اعجاز بیانی سے متعلق ان مقالات اور خطبات کا خلاصہ بھی شامل ہے جو میں نے جامعۃ القرویین کے طلبہ کے سامنے رباط کے دار الحدیث، فاس کے کلیۃ الشریعہ (شعبۂ شریعت) تطوان کے کلیۃ اصول الدین (شعبہ دینیات) اور مراکش کے کلیۃ اللغۃ العربیہ (شعبہ ادب عربی) میں دیے تھے۔

ان خلاصوں کو میں نے ایک ترتیب دے دی ہے جس سے وہ اعجاز بیانی کے موضوع میں اپنی مناسب جگہ پر آ گئے ہیں۔ اور ان کے ساتھ کچھ ایسی نئی بحثوں کا بھی اضافہ کر دیا ہے۔ جن تک میں موضوع کی تحقیق کے دوران طویل غور و فکر اور معجزانہ بیانی آیات پر تدبر کے بعد پہنچی ہوں۔ اور جو اب تک کہیں شائع نہیں ہوئی ہیں۔

---

[1] اس کے دو جزء (اول و دوم) دار المعارف قاہرہ سے شائع ہوئے ہیں۔

[2] ان میں سے کچھ مقالے یہ ہیں: مقال فی الانسان، دراسۃ قرآنیہ طبع دار المعارف ۱۹۶۹ء۔ القرآن وحریۃ الارادہ طبع الکویت ۱۹۶۵ء۔ القرآن وحقوق الانسان طبع المغرب ۱۹۶۸ء کتابنا الاکبر طبع جامعہ ام درمان الاسلامیہ ۱۹۶۸ء

مقدمہ

قرآن کے اعجاز کا ایک پہلو یہ ہے کہ وہ نسلوں کے سامنے رہے یکے بعد دیگرے مختلف نسلیں گزر جائیں۔ پھر بھی اس کا میدان وسیع اور اس کا سرچشمہ کشادہ رہے۔ جب بھی کوئی نسل یہ سمجھے کہ وہ اس کی انتہا تک پہنچ گئی ہے تو اس کا افق ہر طالع آزما کی پہنچ سے پرے اور بحث و تحقیق کرنے والوں کی مقدرت سے بلند ہو جائے۔

تیسری صدی ہجری میں اسلامی معاشرہ میں اعجاز قرآن کے بارے میں مختلف اقوال تھے جن کی وجہ سے اسلامی فرقوں میں کشمکش کی نازک صورت حال پیدا ہو گئی تھی۔ ہر فرقہ کے لوگ اعجاز قرآن کے بارے میں اپنی رائے کا اثبات اور اپنے مخالفین کی آواز کا ابطال کرتے تھے۔

اعجاز قرآن کے مسئلہ کو شروع شروع میں مستقل بحث و تحقیق کا موضوع نہیں بنایا گیا بلکہ اسے دیگر ان مسائل کے ساتھ شامل رکھا گیا جن میں اس زمانے میں زبردست کلامی بحثیں ہوتی تھیں اور ان کے سلسلہ میں اسلامی فرقوں کے درمیان باہم اختلاف تھا خاص طور پر ان مسائل کے ساتھ جو نبوت اور معجزہ سے متعلق تھے۔ اس قسم کی کتابوں میں ابن قتیبہ کی "تاویل مشکل القرآن" ابوالحسن اشعری کی "مقالات الاسلامیین"، جاحظ کی "حجج النبوة" اور ابوالحسین خیاط کی "الانتصار" قابل ذکر ہیں۔ آخر الذکر کتاب ابن الراوندی کی کتابوں کے رد میں لکھی گئی ہے جن میں اس نے رسالت اور نظم قرآن وغیرہ کے بارے میں اپنی باطل آراء کا اظہار کیا تھا۔ اس کی ان کتابوں میں "الزمرد" رسالت کے ابطال میں، اور "الدامغ" اور

"الفرید"[1] نظم قرآن پر جرح سے متعلق تھیں۔

یا مفسرین نے اس موضوع کو تفسیر کے سیاق میں بیان کیا۔ مثلاً طبری نے "جامع البیان" میں۔ ابو عبیدہ نے "مجاز القرآن" میں۔ اور فراء نے "معانی القرآن" میں اعجاز پر بحث کی ہے۔

لیکن بہت جلد اس موضوع پر مستقل تالیفات معرض وجود میں آنے لگیں۔ چنانچہ تیسری صدی میں اعجاز قرآن پر متعدد کتابیں سامنے آئیں۔ جن میں اکثر کا نام "نظم القرآن" تھا۔ اسی نام سے جاحظ (متوفی ۲۵۵ھ) کی ایک کتاب تھی جو حوادث زمانہ کی نذر ہو گئی۔ جاحظ نے اپنی کتاب "حجج النبوۃ" میں اور باقلانی نے اپنی کتاب "اعجاز القرآن" میں اس کا حوالہ دیا ہے۔

تیسری صدی کے نصف آخر اور چوتھی صدی کے اوائل میں ابوبکر عبداللہ السجستانی نے "نظم القرآن"[2] کے نام سے ایک کتاب تالیف کی۔ اسی طرح ابو زید البلخی، احمد بن سلیمان (متوفی ۳۲۲ھ) اور ان کے معاصر ابوبکر احمد بن علی ابن الاخشید (متوفی ۳۲۶) نے بھی نظم قرآن پر کتابیں تالیف کیں۔ مؤخر الذکر کی کتاب کا خیاط نے اپنی کتاب "الانتصار" میں اور زمخشری نے "کشاف" کے مقدمہ میں تذکرہ کیا ہے۔

---

[1] بعض مصادر میں ان دونوں کتابوں کا نام "الدافع" اور "الفرند" مذکور ہے۔ دیکھیے فہرست ابن ندیم ص۲۴ اور مقدمہ اعجاز القرآن للباقلانی ص۸ طبع الذخائر، لیکن صحیح نام "الدامغ" اور "الفرید" ہے جیسا کہ ابو العلاء نے "رسالۃ الغفران" میں ابن الراوندی کی کتابوں پر گفتگو کرتے ہوئے تحقیق کی ہے۔ دیکھیے ص۴۷۴ پانچواں ایڈیشن طبع الذخائر۔ [2] اعجاز القرآن للباقلانی کے مقدمہ ص۱ طبع الذخائر میں استاد سید صقر نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ سجستانی نے اپنی کتاب کا نام "نظم القرآن" جاحظ کی تقلید میں رکھا ہے، ایسا لگتا ہے کہ انہوں نے یہ رائے محض اس وجہ سے قائم کی ہے کہ سجستانی (متوفی ۳۱۶ھ) کا زمانہ جاحظ (متوفی ۲۵۵ھ) کے بعد کا ہے۔ ہمارا خیال ہے۔ کہ ہمیں یہ فرض کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ کیونکہ نظم القرآن تیسری صدی کے مصنفین کا پسندیدہ عنوان تھا

تیسری صدی کے اواخر میں ابو عبداللہ محمد بن زید الواسطی المعتزلی[1] (متوفی ۳۰۶ھ) کی کتاب "اعجاز القرآن فی نظمہ وتألیفہ" (قرآن کا اعجاز نظم و ترتیب کے لحاظ سے) سامنے آئی۔ جو ہمارے علم کی حد تک اس نام کی پہلی کتاب ہے۔ حاجی خلیفہ نے "کشف الظنون" میں لکھا ہے کہ واسطی کی کتاب "اعجاز القرآن" کی شیخ عبدالقاہر جرجانی نے دو شرحیں کی ہیں۔ ایک شرح کبیر جس کا نام انھوں نے "المعتضد" رکھا ہے۔ دوسری شرح صغیر۔

اس طبقۂ اولیٰ میں سے جن لوگوں نے نظم قرآن اور اعجاز قرآن پر قلم اٹھایا۔ انھوں نے یہ سمجھا کہ انھوں نے موضوع کا حق ادا کر دیا ہے اور اپنے بعد آنے والوں کے لیے مزید کلام کی کوئی گنجائش نہیں چھوڑی ہے۔

جاحظ نے "حجج النبوة" میں اپنی کتاب "نظم القرآن" کو فتح بن خاقان کی خدمت میں پیش کرتے ہوئے لکھا ہے:

"....میں نے آپ کے لیے ایک کتاب لکھی ہے جس میں اپنی پوری محنت صرف کی ہے اور قرآن کی تائید اور اس کے بارے میں شبہات پیدا کرنے والوں کے رد میں جو کچھ لکھ سکتا تھا سب لکھ دیا ہے۔ میں نے اس میں رافضی، حدیثی حشوی، کھلے کافر، ذلیل منافق، نظّام کے ماننے والے یا ان کے بعد ظاہر ہونے والے —— جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ قرآن تو برحق ہے لیکن اس کی ترتیب حجت نہیں اور یہ کہ قرآن اللہ کی طرف سے نازل کردہ ہے۔ لیکن وہ برہان و دلیل نہیں ہے —— تمام لوگوں کا رد کیا ہے۔"

ابوالحسین خیاط نے بھی اپنی کتاب "الانتصار" میں اس کتاب کی عظمت و اہمیت کی شہادت دی ہے۔ لکھتے ہیں:

---

[1] دیکھیے کشف الظنون مادہ "اعجاز القرآن" فہرست ابن ندیم ص۵۴ طبع الرحمانیہ، مقدمہ اعجاز القرآن للباقلانی ص۱۰ الذخائر (محمد بن زید) أثر القرآن فی تطور النقد الأدبی۔ ڈاکٹر محمد زغلول سلام ص۲۳۲ دار المعارف ۱۹۶۹ء

"جس نے بھی مشبّہ کے رد میں، نارتخ میں، نبوتوں کے اثبات میں۔ اور نظم قرآن میں عمرو الجاحظ کی کتابیں پڑھی ہیں اسے معلوم ہوگا کہ اسلام میں ان کا ایک عظیم کردار ہے۔ جس سے استغناء نہیں ہو سکتا۔ اس بنیاد پر اللہ تعالیٰ انھیں ضائع نہیں کر سکتا۔ قرآن کے نظم، ندرت ترتیب اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر حجت ہونے کے سلسلے میں جاحظ کی کتاب کے علاوہ اور کوئی دوسری کتاب نہیں۔"

ابو حیان التوحیدی نے "بصائر" میں، ابو زید البلخی کی کتاب کے بارے میں ابو حامد القاضی کا یہ قول نقل کیا ہے:

"میں نے قرآن کے بارے میں ابو زید البلخی کی کتاب کے مثل کوئی کتاب نہیں دیکھی، وہ فلاسفہ کی رائے کی طرف میلان رکھتے تھے۔ لیکن قرآن کے بارے میں بعض مقامات پر انھوں نے بڑی لطیف و دقیق بحث کی ہے۔ انھوں نے قرآن کے رموز و اسرار کو ایک کتاب "نظم القرآن" میں بیان کیا ہے۔ البتہ اس میں انھوں نے تمام معانی و نکات کا استقصار نہیں کیا ہے۔"

یہ سرمایہ جب چوتھی صدی میں منتقل ہوا تو اس سے سیرابی نہیں ہوئی بلکہ تشنگی کا احساس باقی رہا۔ قاضی ابو بکر باقلانی "اعجاز القرآن" میں لکھتے ہیں:

"جن لوگوں نے قرآن کے اسرار و معانی پر نفع بخش کتابیں لکھی ہیں اور اس کے فوائد پر گفتگو کی ہے انھیں چاہیے تھا کہ وہ قرآن کے وجہ اعجاز کی وضاحت اور اس کے اعلیٰ مقام کی تعیین میں مزید بسط و تفصیل سے کام لیتے۔ انھوں نے اب تک اس کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے یہ موضوع اس سے زیادہ کا متقاضی ہے۔۔۔۔ اس کی شدید ضرورت ہے، اور اس میں مشغول رہنا ضروری ہے۔
بعض لوگوں نے اس سلسلہ میں کوتاہی کی ہے یہاں تک کہ ان میں سے کچھ لوگوں نے "براہمہ" کا مسلک اختیار کر لیا ہے۔ انھوں نے دیکھا کہ علماء نے اپنی تحقیقات

اور نتائج فکر میں مہارت سے کام لیا ہے اور اس کی انتہا کو پہنچ گئے ہیں۔ پھر انھوں نے اعجاز قرآن کے موضوع پر لکھی جانے والی تصنیفات کو دیکھا تو انہیں ناقص اور ادھورا پایا اور ترتیب بیان گنجلک اور انداز بیان پیچیدہ پایا۔ اس بنا پر ان کا خیال ہے کہ علماء کے اس معجزۂ قرآن کی حمایت نہ کر سکنے سے لازم آتا ہے کہ اس کی کوئی حمایت اور توجیہ نہیں کی جا سکتی۔

ان میں سے بعض لوگ اس سلسلہ میں کوتاہی پر معذور ہیں اس لیے کہ اس موضوع کا حق وہی شخص ادا کر سکتا ہے جسے عظیم، دقیق اور لطیف امور میں تقدم حاصل ہو۔

جاحظ نے نظم قرآن کے موضوع پر ایک کتاب لکھی ہے۔ لیکن وہ پہلے کے متکلمین کی لکھی ہوئی باتوں میں نہ کوئی اضافہ کر سکے ہیں نہ جن باتوں میں التباس اور غموض پایا جاتا ہے انھیں کھول سکے ہیں۔"[1]

اسی طرح ابو سلیمان الخطابی (متوفی ۳۸۸ ھ) نے اعجاز قرآن پر اپنے رسالہ[2] کے مقدمہ میں لکھا ہے: "لوگوں نے اس سلسلہ میں ماضی میں بھی اور حال میں بھی بہت گفتگو کی ہے اور طرح طرح کی باتیں لکھی ہیں۔ لیکن ہمارا خیال ہے کہ وہ سیر حاصل بحث نہیں کر سکے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ قرآن کریم کا وجہ اعجاز جاننا اور اس کی کیفیت سے واقفیت حاصل کرنا دشوار ہے۔"[3]

چوتھی صدی نے اپنا سرمایہ پیش کیا۔ اس زمانہ میں جن لوگوں نے اعجاز کے موضوع پر قلم اٹھایا ان میں سے بیشتر کے رسائل کا نام اعجاز القرآن ہے۔

---

[1] اعجاز القرآن ص۶-۷ طبع الذخائر

[2] خطابی کا یہ رسالہ ابو الحسن عیسی الرمانی کے رسالہ "النکت" اور جرجانی کے رسالہ "الشافیہ" کے ساتھ "ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن" کے نام سے شائع ہوا ہے۔ طبع الذخائر۔

[3] ثلاث رسائل ص۲۱۔

اعجاز قرآن کے سلسلے میں جو تصنیفات ہم تک پہنچ سکی ہیں ان میں سے کچھ مشہور یہ ہیں:

- النکت فی اعجاز القرآن — ابو الحسن علی بن عیسی الرمانی (متوفی ۳۸۴ھ)
- بیان اعجاز القرآن — ابو سلیمان حمد بن محمد الخطابی (متوفی ۳۸۶ھ)
- اعجاز القرآن — ابو بکر الباقلانی (متوفی ۴۰۳ھ)[1]
- اعجاز القرآن — قاضی ابو الحسن عبد الجبار المعتزلی (متوفی ۴۱۵ھ)

موخر الذکر رسالہ کتاب المغنی فی ابواب التوحید والعدل کا ایک حصہ ہے[2]

ابھی ہم نے باقلانی کی رائے نقل کی ہے جو انھوں نے اپنے سے پہلے کے لوگوں کے بارے میں ظاہر کی ہے۔ ایک دوسری جگہ کہتے ہیں:

"اعجازِ قرآن کا موضوع ایسا ہے جس پر بہت کم لوگوں نے کام کیا ہے لوگوں نے اس کی طرف بالکل توجہ نہیں کی ہے اور اسے دوسروں کے بھروسہ پر چھوڑ دیا ہے، چنانچہ ہر کس و ناکس نے اس پر زور آزمائی کی یہاں تک کہ اس کا معاملہ عہد اول کے مثل ہو گیا جب بعض لوگ کہتے تھے کہ یہ جادو ہے۔ بعض دوسرے لوگ کہتے تھے کہ یہ شعر ہے۔ دوسرے کچھ لوگ کہتے تھے کہ یہ ماضی کے قصے ہیں اور اگر ہم چاہیں تو ہم بھی ایسا ہی کہہ سکتے ہیں۔ اور دیگر اقوال جو اللہ تعالیٰ نے بیان کیے ہیں — چنانچہ انھوں نے بھی اس کے بارے میں ایسی ہی باتیں کہنا شروع کر دیں"[3]

---

[1] باقلانی کا رسالہ اعجاز القرآن، سید احمد صقر کی تحقیق کے ساتھ الذخائر سے شائع ہوا ہے۔ اس سے پہلے ۱۹۵۳ء میں دار التالیف قاہرہ سے باہتمام سید عبد اللہ الصدیق اور بمبئی سے بتحقیق ڈاکٹر عبد العلیم صدر شعبۂ عربی علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علیگڑھ۔ شائع ہو چکا ہے۔

[2] قاضی عبد الجبار کی کتاب المغنی کے ایک حصہ "اعجاز القرآن" کو مصر کی وزارت ثقافت نے ۱۹۶۰ء میں استاذ امین الخولی کی تحقیق کے ساتھ شائع کیا ہے۔

[3] اعجاز القرآن للباقلانی ص۵ طبع الذخائر۔

باقلانی نے اعجاز قرآن پر اتنی تفصیل سے بحث کی ہے جتنی ان سے پہلے کسی نے نہیں کی۔ انھوں نے اپنی اس کتاب میں نظم قرآن کے سلسلہ میں اتنا مواد اکٹھا کر دیا ہے کہ ان کی کتاب اس موضوع پر خاص استفادہ کے قابل ہو گئی ہے۔ انھوں نے اپنی اس محنت کا انتساب خاص طور پر "عربی جاننے والے لوگوں کی طرف کیا ہے جو کلام کے محاسن، تصرفات، اور مسالک سے واقف ہیں۔ متکلمین کے طریقوں سے آشنا ہیں۔ اور دین کی بنیادی تعلیمات میں غور و فکر کرتے رہتے ہیں"[1]

باقلانی نے گمان کیا کہ انھوں نے اب مزید غور و فکر کا دروازہ بند کر دیا ہے، اور ان کی بات اس موضوع پر حرف آخر ہے۔ لیکن ان کے بعد پانچویں صدی میں جب عبدالقاہر جرجانی آئے تو انھوں نے اعجاز کی بحث اس طرح پیش کی گویا ان سے قبل کسی نے کبھی اس طرح نہ کی ہو۔ میدان خالی ہو اور پہلے سے اس میں کوئی رہنمائی نہ ہو۔ انھوں نے عربی زبان کے اسرار کو سمجھنے کے لیے بطور مقدمہ "دلائل الاعجاز" لکھی جس میں عربی زبان کے اسالیب، قواعد اور بلاغت کے پہلوؤں کا جائزہ لینے میں پوری طاقت صرف کر دی۔ گویا یہی چیزیں دلائل الاعجاز کی طرف رہنمائی کرنے والی ہیں۔

انھوں نے اپنی کتاب کے شروع میں سلف کی کتابوں کا جائزہ لیا تو ان میں کوئی خوبی نظر نہ آئی۔ اور مباحث خلط ملط نظر آئے۔ انھوں نے بہت سے ان لوگوں کے، قرآن کریم کی تفسیر کرنے پر اعتراض کیا ہے جو قرآن کے فہم اور اس کے اعجاز کا ادراک کرنے میں ناقص ہیں۔ کہتے ہیں:

"یہ لوگ جنھوں نے اس علم پر پوری توجہ صرف نہیں کی۔ اگر اسے بالکل ہی چھوڑ دیتے، اس کی تحصیل میں اپنی جانیں نہ کھپاتے، اور جو چیز ان کے

---

[1] اعجاز القرآن صہ ۹۔

[2] اشاعت: رسالہ المنار، تصحیح: شیخ محمد عبدہ و شیخ شنقیطی، حاشیہ: سید محمد رشید رضا۔

احاطۂ علم میں نہیں تھی اس پر زور قلم نہ صرف کرتے، الحاصل یہ کہ وہ تفسیر میں غور و خوض نہ کرتے، اور قرآن کی تاویل و تشریح نہ کرتے تو مصیبت صرف ایک ہی رہتی۔ اس صورت میں اگر وہ کوئی تعمیری کام نہ کرتے تو کوئی تخریبی فعل بھی ان سے سرزد نہ ہوتا، اور اگر کوئی اصلاح نہ کرتے تو فساد کا بھی سبب نہ بنتے، لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ انھوں نے ایسی بیماری پیدا کی جس نے طبیب کو بھی پریشانی میں مبتلا کر دیا۔ اور عقلمند اور صاحب خرد کو ورطۂ حیرت میں ڈال دیا، ان کے نتیجۂ فکر کی وجہ سے مباحث اس قدر خلط ملط ہو گئے کہ ان کی تلافی ممکن نہ رہی۔ اس صورت میں "عارف" کے لیے جو شور و شغب پسند نہیں کرتا۔ اس کے علاوہ کوئی صورت ہی نہ بچی کہ ششدر رہ جائے اور سکوت اختیار کرے۔ بڑی مصیبت صرف ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ انسان بہت کچھ کہے مگر اس کا کچھ حاصل نہ ہو۔ خوبصورت عمارت بنائے مگر اس کی کوئی بنیاد نہ ہو۔ جو کچھ کہے بلا جانے بوجھے کہے۔

ہم جس زمانے سے گزر رہے ہیں وہ ایسا ہے کہ اس میں معاملات کو ان کے صحیح رخ سے، اشیاء کو ان کے حالات سے اور نفوس کو ان کے مزاج سے پھیرا جاتا ہے، اچھی عادتوں کو بری عادتوں میں بدل دیا جاتا ہے اور فضل اور اہل فضل کے لیے صرف شر اور غیظ و غضب ہے۔ ورنہ معقول بات پر حیرت کا اظہار نہ کیا جاتا۔ یہاں تک کہ جو شخص ہمت رکھتا ہے کہ علم حاصل کرے، فہم میں اضافہ کرے اور فضل حاصل کرے وہی تمام لوگوں کے نزدیک عاجز رہتا ہے۔

انسیت شریف انسان کے مزاج میں داخل ہے۔ اگر تمہارے دوست کا (اور خاص طور پر ایسے دوست کا جس سے قدیم یارانہ اور سچی دوستی ہو) تم پر یہ حق ہے کہ تم اس پر جفا نہ کرو، یعنی جب تم گردشِ حالات کا شکار ہو، مصائب و شدائد سے دوچار ہو اور پریشانی میں مبتلا ہو تو اسے فراموش نہ کر دو ــــ تو علم جو ایسا دوست ہے جو کبھی بدعہدی نہیں کرتا، اور جس سے

غدّاری اور خیانت و مکر کی امید نہیں کی جا سکتی بلکہ اس کی دوستی سچی ہوتی ہے وہ اس سے کہیں زیادہ مستحق ہے اور تم پر اس کا حق اس سے کہیں بڑھ کر ہے؛"[1]

جرجانی نے گمان کیا کہ انھوں نے ہر محقق اور صاحب علم کی بات کاٹ دی ہے اور نظم قرآن کے معجز ہونے کے سلسلہ میں ایسی بات پیش کی ہے جیسی نہ ان سے پہلے کسی نے پیش کی نہ ان کے بعد کوئی پیش کر سکے گا، انھوں نے نظم قرآن پر اپنی بات اس یقین اور اعتماد کے ساتھ پیش کی: "اسے ہاتھوں ہاتھ لیا جائے گا۔ براہ راست قبول کیا جائے گا اشکال کی طرح اس کا تصوّر کیا جائے گا اور اس طرح انھوں نے قرآن کی بے مثل فصاحت کا جو دعویٰ کیا ہے وہ بخوبی واضح ہو جائے گا"[2]

انھوں نے ہر ذی عقل اور صاحب دین پر اپنی اس کتاب کا مطالعہ لازم قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"اگر وہ یہ سمجھے کہ توضیح و تشریح کرنے اور دلیل و برہان کو آشکارا کرنے کا یہی راستہ ہے تو حق کا اتباع کرے اور اسے قبول کرے، اور اگر یہ دیکھے کہ اس کا کوئی دوسرا راستہ ہے تو ہمیں بتلائے اور اس تک ہماری رہنمائی کرے۔ لیکن ایسا ہونا بہت بعید ہے؛"

وہ چیلنج کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

انی أقول مقالا لست اخفیہ ۔۔۔ ولست أرھب خصماً ان بدا فیہ
مامن سبیل الی اثبات معجزۃ ۔۔۔ فی النظم الا بما اصبحت ابدیہ
قولوا والا فاصغوا للبیان تروا ۔۔۔ کالصبح منبلجا فی عین دائیہ

(میں اپنی بات کو علی الاعلان کہہ رہا ہوں ۔ مجھے کسی کا خوف نہیں کہ وہ اس سلسلے میں اپنی دوسری رائے پیش کرے گا۔ حقیقت یہ ہے کہ نظم قرآن میں

[1] دلائل الاعجاز صہ ۲۷
[2] ایضاً صہ ۷

اعجاز کے اثبات کا اس کے علاوہ کوئی طریقہ نہیں جو میں نے بتلایا ہے... اب اگر کوئی دوسرا طریقہ ہے تو وہ پیش کیجیے۔ ورنہ جو بات صبح صادق کی طرح عیاں ہو گئی ہے اسے مان لیجیے اور اس پر کان دھریے)

دلائل الاعجاز کے ساتھ جرجانی نے اعجاز قرآن پر ایک اور رسالہ پیش کیا جس کا نام "الرسالۃ الشافیۃ" ہے ۔ جو ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن کے ضمن میں شائع ہوا ہے ان کا خیال ہے کہ :

"اس میں میں نے جو کچھ پیش کیا ہے اس سے وہی شخص مستفید ہو سکتا ہے جس کا مزاج سلیم ہو۔ جو ایسا دل رکھتا ہو کہ جو چیز دکھاؤ اسے دیکھ سکے، رہا وہ شخص جس کو اگر کچھ دکھاؤ تو دیکھ نہ سکے اور جس راستے کی طرف رہنمائی کرو اس پر چل نہ سکے، اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے بغیر آگ کے کوئلے میں پھونکو اور بو محسوس نہ کر سکنے والے شخص سے سونگھنے کا مطالبہ کرو۔ جو شخص بے ذوق ہو اسے شعر اچھا ہی نہیں لگے گا خواہ کتنا ہی موزوں اور بلیغ ہو۔ اسی طرح جو شخص آلۂ فہم سے عاری ہو وہ اس چیز کو نہیں سمجھ سکتا۔ مصیبت مزید دوچند اس وقت ہو جاتی ہے جب عقل و خرد سے محروم شخص اپنے آپ کو دانا و بینا سمجھنے لگے۔ اور اپنے آپ کو کسی چیز پر حکم لگانے اور فیصلہ کرنے کے قابل گرداننے لگے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ادھر ادھر بھٹکتا ہے۔ الٹی سیدھی باتیں کرتا ہے اور ایسی ایسی باتیں کہہ جاتا ہے کہ اگر ان کی نامعقولیت سمجھ لے تو خود شرمندہ ہو جائے۔

اس لیے کلام کا فائدہ اس وقت تک نہیں ہو سکتا، قول اس وقت تک نفع بخش ثابت نہیں ہو سکتا اور دلیل اس وقت تک قابل قبول نہیں ہو سکتی جب تک تم کسی ایسے شخص کو نہ پاؤ جو تمہاری بات مانے، اگر اس کی طبیعت کسی چیز سے اِبا کرتی ہے تو تمہاری طرف رجوع کرے، تمہاری باتیں سنے تمہارے اور اس کے درمیان کوئی پردہ حائل نہ ہو۔ جہاں بلاؤ وہاں آئے۔

جس طرف اشارہ کرو اس طرف دیکھے۔ اور اس طرح نفرت کرنے کے بجائے انسیت رکھے اور انکار کرنے کے بجائے قبول کرے"

پانچویں ہی صدی میں ابن حزم ظاہری (متوفی ۴۵۶ھ) ظاہر ہوئے، انھوں نے سلف میں سے ان لوگوں پر زبردست تنقید کی جنھوں نے اعجاز قرآن پر بحث کی تھی۔ خاص طور پر انھوں نے قاضی باقلانی کی سخت گرفت کی۔ اور ان کے بارے میں کہا:

"وہ کھلا ہوا کافر ہے۔ ملحد ہے، بددین، ملعون ہے، خبیث ہے اللہ کی ذات اور نبوت میں شک لازم کرتا ہے اہل ضلالت میں سے سب سے بڑا جاہل ہے۔ فاسق ہے، احمق ہے۔ اسلام سے بغض رکھتا ہے"!!

چھٹی صدی کا آغاز ہوا تو ابن حزم کے فیصلہ میں کوئی ایسی چیز نہ تھی جس سے مفسرین اور متکلمین کے درمیان اعجاز اور نبوت کے بارے میں مذہبی اور کلامی کشمکش ختم ہو جائے نہ جرجانی کے رسالہ "الشافیہ" میں ایسی سیر حاصل بحث تھی جس سے آسودگی ہو جائے نہ ہی اس بات کی تصدیق ہوئی کہ عبدالقاہر جرجانی کی کتاب "دلائل الاعجاز" اس قابل ہے کہ اسے ہاتھوں ہاتھ لیا جائے، اور مؤلف کی وہ بات صحیح ہے جو انھوں نے اس کے بارے میں کہی تھی۔ یعنی یہ کہ "اس کتاب میں مباحث کا حق ادا کیا گیا ہے۔ چیزوں کو ان کی متعین جگہ رکھا گیا ہے، مشکل چیزوں کو بیان کیا گیا ہے۔ پیچیدہ مباحث کو حل کیا گیا ہے۔ مخفی امور کی تشریح کی گئی ہے، تاکہ سامع کو حجت پر اعتماد ہو جائے۔ شبہ دور ہو جائے۔ اور دلیل پوری طرح واضح ہو جائے"

اسی صدی میں فلسفی ابن رشد (متوفی ۵۹۵ھ) میدان میں آئے، انھوں نے ان تمام مذہبی خصومات کو باطل قرار دیا جن سے اسلام کو زبردست نقصان پہنچا تھا انھوں نے صراحت کی کہ:

"تمام شرعی اقوال جو کتاب عزیز میں بصراحت مذکور ہیں تین خصوصیات کے حامل ہیں جن سے اعجاز پر دلالت ہوتی ہے۔ پہلی یہ کہ ان سے زیادہ اطمینان بخش اور تصدیق کرنے والی کوئی چیز نہیں۔ دوسری یہ کہ وہ اپنے مزاج کے اعتبار سے

قرینِ صواب ہیں۔ اس حد تک کہ اگر ان میں تاویل ممکن ہے تو تاویل سے صرف اہل حق ہی آگاہ ہو سکتے ہیں۔ تیسری یہ کہ ان سے اہل حق کو بھی تاویل کا علم ہوتا ہے۔ اور یہ بات نہ اشاعرہ کے مسلک میں پائی جاتی ہے نہ معتزلہ کے مسلک میں۔ یعنی ان کی تاویلات قرینِ صواب ہیں نہ ان کے ذریعہ حق سے آگاہی حاصل ہوتی ہے اور نہ وہ بذات خود حق ہیں۔ اسی وجہ سے بدعتوں کو فروغ حاصل ہوا۔۔۔

"۔۔۔۔ ممکن ہے کہ یہ چیز بعد میں آنے والوں کے لیے نقطۂ آغاز کا کام دے اس لیے کہ شریعت میں جو فاسد افکار اور تحریف شدہ اعتقادات شامل ہو جاتے ہیں اس سے نفس کو شدید حزن اور اذیت ہوتی ہے خاص طور پر اس وقت جب یہ اس شخص کی طرف سے ہوں جو اپنے آپ کو حکیم کہتا ہو اس لیے کہ دوست کی طرف سے پہنچنے والی اذیت دشمن کی طرف سے پہنچنے والی اذیت سے شدید ہوتی ہے اس سے میری مراد یہ ہے کہ حکمت اور شریعت دونوں میں چولی دامن کا ساتھ ہے اس لیے ان دونوں کے درمیان جو اختلاف اور عداوت ظاہر ہوتی ہے اور اس کے حامیوں کی جانب سے جو اذیت پہنچتی ہے وہ شدید ہوتی ہے، جبکہ دونوں مزاجاً ایک دوسرے کی رفیق اور جوہر اور اصل کے لحاظ سے یک جان و دو قالب ہیں۔ بہت سے نادان دوستوں نے جو اپنے آپ کو حکیم قرار دیتے ہیں اسے اذیت پہنچائی ہے اور یہ نادان دوست آج کل پائے جانے والے مختلف فرقے ہیں"[1]

ابوالولید بن رشد کے زمانہ میں امام فخر الدین محمد بن عمر الرازی (متوفی ۶۰۶ھ) نے اپنی کتاب "نهایة الایجاز فی درایة الاعجاز" پیش کی۔ ان کا خیال تھا کہ دوسرے لوگوں نے جو کچھ نظر انداز کر دیا ہے، اس کتاب کے ذریعے انھوں نے اس کا استدراک کر دیا ہے۔ اور دوسرے لوگوں (خاص طور پر عبدالقاہر جرجانی) نے اعجاز کے بارے میں

---

[1] فصل المقال فیما بین الشریعة والحکمة من الاتصال ص ۲۸

جو اقوال بیان کیے ہیں ان کی تہذیب و تنقیح کر دی ہے۔ عبدالقاہر جرجانی کے بارے میں رازی نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں لکھا ہے :

"انھوں نے اصول اور ابواب کی ترتیب میں بے اعتنائی برتی ہے اور کلام میں بہت زیادہ اطناب سے کام لیا ہے۔ . . . مجھے اللہ تعالیٰ نے ان کی دونوں کتابوں — دلائل الاعجاز اور الشافیہ — کے مطالعہ کی توفیق دی ہے میں نے ان میں سے مفید باتیں اور لعل و گہر چن لیے ہیں اور نقل و اثبات اور تہذیب و ترتیب کا خیال رکھا ہے اور ہر باب میں مجمل نوادرات کو یقینی تقسیموں کے ذریعے منضبط کر دیا ہے۔ اور متفرق باتوں کو عقلی اصول و ضوابط کے مطابق جمع کر دیا ہے۔ اس میں میں نے اکتا دینے والے اطناب اور خلل پیدا کر دینے والے اختصار سے اجتناب کیا ہے"

ساتویں صدی ہی میں ابن ابی الاصبع (متوفی ۶۵۴ھ) نے اپنی کتاب "بدیع القرآن" پیش کی[1]

ابھی ایک صدی بھی نہ گزرنے پائی تھی کہ امام یحییٰ بن حمزہ العلوی (متوفی ۷۴۹ھ) میدان خالی پاتے ہیں علماء بیان اور اہل بلاغت کے حال پر ان کی حیرت کی انتہا نہیں ہوتی کہ:

"انھوں نے اپنی تصنیفات میں بلاغت قرآن سے اغماض برتا ہے ... حالانکہ انھوں نے بدیع اور دوسرے جن اسرار معنوی اور لطائف بیانی کا تذکرہ کیا ہے۔ وہ لطائف اعجاز کا بیان، اس کے دقائق کا ادراک اور اس کے عجائبات کا تذکرہ ہیں۔ پھر آخر کیونکر انھوں نے انھیں ترک کر دیا اور ان کے بیان سے اعراض برتا، اور اپنی تصنیفات کے آخر میں ایسی چیزیں ذکر کیں جو ان سے غیر متعلق تھیں ؟

---

[1] اشاعت: قاہرہ، ۱۹۵۷ء تحقیق: ڈاکٹر حفنی شرف

اگر ہم اس سلسلہ میں ان لوگوں کو معذور سمجھیں جنہیں کلامی مباحث میں حظ وافر اور علوم الٰہیہ میں ید طولیٰ حاصل نہیں تھا (اور ایسے لوگ بڑی تعداد میں ہیں، جیسے سکاکی۔ ابن اثیر اور صاحب البیان وغیرہ)[1]

.... تو ان لوگوں کو کیا ہو گیا تھا جنہیں اس موضوع پر دسترس حاصل تھی جیسے رازی وغیرہ، انھوں نے علم بیان کے موضوع پر جو کتاب تصنیف کی ہے اس میں ان مباحث کو مطلق نہیں چھیڑا ہے، اور ان کی ہوا بھی نہیں لگی ہے انہوں نے اپنی کتاب "النہایۃ" کے شروع میں وجہ اعجاز پر مختصر بحث کی ہے جس سے تشفی اور سیرابی نہیں ہوتی ....[2]

ابن حمزہ علوی نے اس تشنگی کو بجھانے اور اس کمی کی تلافی کرنے کے لیے اپنی کتاب "الطراز" تالیف کی۔ جس میں بلاغت کے اسرار اور اعجاز کے حقائق کو بیان کیا۔

آٹھویں صدی ہجری کے علمی سرمایہ میں ابن سراقہ کی "اعجاز القرآن" نامی ایک کتاب کا بھی تذکرہ ملتا ہے۔ لیکن نام کے علاوہ اس کے بارے میں مزید تفصیلات معلوم نہیں ہو سکی ہیں۔

ایک صدی گزرنے کے بعد "الطراز" کے بارے میں بھی وہی کچھ کہا جانے لگا جو اس کے مصنف نے اسلاف کی تصنیفات کے بارے میں کہا تھا۔ چنانچہ برہان الدین بن عمر البقاعی (متوفی ۸۸۵ھ) نے اس بحر میں غواصی کی اور ایک کتاب تصنیف کی جس کا نام "نظم الدرر" رکھا۔ حاجی خلیفہ نے "کشف الظنون" میں اس کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:

"یہ کتاب ایسی ہے جیسی اس سے پہلے کوئی کتاب نہیں لکھی گئی، مصنف نے اس میں قرآن کے ایسے ایسے اسرار و رموز بیان کیے ہیں جنہیں پڑھ کر عقل

---

[1] شاید اس سے مراد ابن قیم جوزی ہیں صاحب "البیان فی اقسام القرآن"

[2] الطراز فی اسرار البلاغۃ و علوم حقائق الاعجاز: ۳/۳۶۸

حیران و ششدر رہ جاتی ہے۔ انھوں نے بڑی ہی مہارت کے ساتھ مناسبات بیان کی ہیں اور مشکل معانی کی وضاحت کی ہے، اور اس کی تعریف میں یہ دو اشعار بھی لکھے ہیں:

"ھل دائیتم یا اولی التفسیرمن صاغ تفسیراً کنظم الدرر؟
دق معنی، جل سبکاً لفظہ فی وجوہ الفکر مثل الغرر"

(اے اہل تفسیر، کیا تم نے کسی کو دیکھا ہے جس نے "نظم الدرر" جیسی تفسیر لکھی ہو؟ جس کے معانی دقیق ہیں جس کا کلام عمدہ ہے اور جو وجوہ فکر میں درخشاں ہے)[1]

زمانہ نے بقاعی کو اس سوال کے جواب کا انتظار کرنے کی بھی مہلت نہیں دی اور خود انھیں کے زمانے میں ان کے معاصرین نے ان کی مخالفت کی۔ اور ان پر زبردست تنقیدیں کیں یہاں تک کہ قریب تھا کہ فتنہ برپا ہو جائے۔

بقاعی نے ان کے اختلاف اور تنقید کو حسد پر محمول کیا۔ چنانچہ کہتے ہیں:

"میں نے جب اس موضوع پر کام شروع کیا اور تقریباً نصف تک پہنچ گیا۔ اور اہل فضل نے اس کی خوب خوب تعریفیں کیں، اور اسے فصاحت الفاظ، غزارت معنی اور دقتِ اسلوب سے متصف قرار دیا۔ تو مکر و بخل سے موصوف ایک جماعت کے دل میں حسد کے جراثیم سرایت کر گئے۔ چنانچہ انھوں نے شرور اباطیل اور کذب و فریب کے تیر برسانے شروع کر دیے جس کے سبب کچھ نزاعات ہوئے۔ اور یہ سلسلہ برسوں چلتا رہا۔ اور الجھن کا باعث رہا۔"

شاید بقاعی کو یہ خیال نہ رہا کہ میدان مخالفین کی آراء کے لیے بھی وسیع ہے اور بہر کیف سلف نے بھی قرآن کی تفسیر اور اعجاز و نظم کے موضوع پر اپنی تصنیفات کے بارے میں وہ کچھ کہا تھا جو انھوں نے اپنی کتاب "نظم الدرر" کے بارے میں کہا تھا لیکن کسی کی یہ بات تسلیم نہیں کی گئی کہ کتاب معجز کے بارے میں اس کا دعویٰ قول فیصل کی حیثیت رکھتا ہے۔

---

[1] حاجی خلیفہ: کشف الظنون ۲/۱۹۶۱ طبع ترکی ۱۹۴۳ء

بعد میں متاخرین نے اعجاز کے بارے میں کہے گئے اقوال جمع کرنے کی طرف توجہ دی۔ جیسے کہ جلال الدین سیوطی نے اپنی کتاب " الاتقان فی علوم القرآن " کے دوسرے حصے میں ایک فصل منعقد کی " فصل فی وجوہ الاعجاز " (فصل وجوہ اعجاز کے بیان میں) اسی طرح شیخ محمد عبدہ نے اپنی تفسیر " تفسیر الذکر الحکیم " میں ایک فصل منعقد کی " فی تحقیق وجوہ الاعجاز بمنتھی الاختصار والایجاز " (انتہائی اختصار وایجاز کے ساتھ وجوہ اعجاز کی تحقیق میں)

تمہید میں محمد عبدہ نے لکھا ہے:

" اعجاز کے سلسلہ میں محققین کے بے شمار اقوال ہیں۔ اس پر بہت سی فصول میں لکھا گیا ہے۔ اور بے شمار رسائل اور کتابیں تصنیف کی گئی ہیں۔ میں نے یہ فصل اس لیے منعقد کی ہے کیونکہ غیر مسلموں کو دعوت اور اس کے ذریعے ان پر حجت قائم ہونے کو توجانے دیجیے۔ خود مسلمانوں کو اس کی سخت ضرورت ہے۔۔۔۔۔

نظم واسلوب کی بحث اہم مباحث میں سے ہے جو شخص بھی اس میں غور وفکر کرتا ہے اسے اس میں عجیب وغریب امور کا انکشاف ہوتا ہے۔ اگرچہ بے شمار لوگوں نے اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے اور خامہ فرسائی کی ہے لیکن کوئی اس کا حق ادا نہیں کرسکا ہے "۔[1]

ان کے بعد سید مصطفیٰ صادق رافعی آئے۔ انہوں نے قرآنی سرمایہ کا جائزہ لیا تو انہیں پورے سرمایہ میں کوئی چیز اہم اور قابل توجہ نظر نہ آئی، فرماتے ہیں:

" ہمارے علماء نے ــــ اللہ ان پر رحم کرے ــــ اعجاز قرآن پر بہت کلام کیا ہے اور متعدد آراء کا اظہار کیا ہے۔ انھوں نے جو مسالک اختیار کیے ہیں ان میں کچھ ایک جیسے اور کچھ باہم مختلف ہیں۔ تاہم انھوں نے

---

[1] تفسیر الذکر الحکیم: ۱/۱۹۹۔ طبع المنار۔

موضوع پر گفتگو کرنے کے بجائے غیر متعلق باتیں زیادہ لکھی ہیں اور محض وہ باتیں بیان کی ہیں جو عام طور سے کلامی بحثوں، اور فرق و مذاہب کے اختلافات میں کی جاتی ہیں اور اس کے پس پردہ سوائے اس چیز کے جسے یہ پیمانۂ حق قرار دیتے ہیں کچھ مقصود نہیں ہوتا[1] ورنہ محض ان کلامی ترکیبوں کی شکلیں ہوتی ہیں۔ پھر اختلاف اور شدت کا وسیع اور لامتناہی فتنہ برپا ہو جاتا ہے[2]

رافعی سلف کی تصنیفات کے بارے میں سوءِ ظن سے بھی احتراز نہیں کرتے، چنانچہ وہ جاحظ کی کتاب، جو حوادث زمانہ کی نذر ہو گئی ــــ کے بارے میں کہتے ہیں:

"انھوں نے زیادہ سے زیادہ جو کوشش کی تھی وہ یہ کہ فصاحت کا اثبات کر دیں، اور اس کو آشکارا کر دیں۔ اس سلسلہ میں ان کی یہ کوشش سب سے مقدم ہے۔ ان سے پہلے کسی نے اس موضوع پر نہیں لکھا۔ اس لیے کہ اس وقت تک علوم بلاغت وضع نہیں ہوئے تھے"[3]

اسی طرح واسطی کی کتاب ــــ جو ہم تک نہیں پہنچ سکی ــــ کے بارے میں کہتے ہیں:

"ہمارا خیال ہے کہ واسطی نے اسی چیز پر بنا رکھی تھی جس کا آغاز جاحظ نے کیا تھا۔ جس طرح کہ عبد القاہر نے اپنی کتاب "دلائل الاعجاز" میں واسطی پر بنا رکھی تھی"

پھر ابن سراقہ کی کتاب "اعجاز القرآن" کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس کے بارے میں یہ اظہار خیال کرتے ہیں (یہ کتاب بھی حوادث زمانہ کی نذر ہو گئی):

---

[1] مصنف نے حاشیہ میں اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "اس سے مراد علمائے کلام ہیں کہ ان کا فن محض جدل و منطق پر مبنی ہوتا ہے۔

[2] اعجاز القرآن صـ ۲۳ تیسرا ایڈیشن

[3] ایضاً صـ ۱۹۷

"اگر ان کی کتاب میں لوگوں کے لیے کوئی فائدہ کی چیز ہوتی تو وہ ضائع نہ ہوتی!"[1]

رافعی نے اس عظیم موضوع پر خامہ فرسائی کی۔ شروع میں انھوں نے اس موضوع پر اپنی کتاب "تاریخ آداب العرب" کی ایک بحث کے طور پر لکھا۔ پھر اسے ایک مستقل رسالہ کی شکل دے دی۔ تاکہ ان کے بقول "مستقل ایک کتاب بن جائے جس سے استفادہ عام ہو اور وہ لوگوں کے لیے سہل الحصول ہو" اور "اعجاز القرآن" کے نام سے شائع کیا۔

لیکن وہ بھی معاصرین کے اختلاف سے محفوظ نہ رہ سکے۔ چنانچہ ان کے معاصرین میں سے بعض لوگوں نے اسے "کتاب محکم قرار دیا۔ اور شہادت دی کہ "یہ کتاب گویا قرآن ہی کے مثل یا قرآن حکیم کے نور کا پرتو ہے" (جیسا کہ سعد زغلول نے کہا) اور بعض لوگوں نے کہا کہ "ہر مسلمان کے لیے جس کے پاس قرآن کا ایک نسخہ ہو ضروری ہے کہ وہ اس کتاب کا بھی ایک نسخہ اپنے پاس رکھے" (جیسا کہ ڈاکٹر یعقوب صروف نے کتاب پر اپنی تقریظ میں لکھا)

جب کہ دوسری طرف ان کے معاصرین میں سے بعض علماء و مشائخ نے اس کتاب کے بارے میں اچھی رائے کا اظہار نہیں کیا۔ اور اس گرمجوشی سے کتاب کو ہاتھوں ہاتھ نہیں لیا جس طرح سعد زغلول اور یعقوب صروف نے (جن کا فی الواقع اس موضوع سے کوئی تعلق نہیں) لیا تھا۔ چنانچہ ان کے بارے میں رافعی نے بھی وہی موقف اختیار کیا جس کے متعلق خود انہوں نے سلف پر تنقید کی تھی، یعنی زبردست اختلاف اور خصومت و شدت کا لامتناہی سلسلہ۔"

اعجاز القرآن کے تیسرے ایڈیشن کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

"یہ میری کتاب کا تیسرا ایڈیشن ہے جو آج منظر عام پر آ رہا ہے[2] ہم

---

[1] اعجاز القرآن۔ ص ۲۰۲

[2] ۱۹۲۸ء مطابق ۱۳۴۶ھ۔ طبع المقتطف والمقطم مصر۔

فریق طاعت کے ساتھ فریق معصیت، اہل یقین کے ساتھ اہل شک حقیقت کی طرف دعوت دینے والوں کے ساتھ شک کی طرف بلانے والے اور جماعت ہدایت کے ساتھ افراد ضلالت بھی ہیں، جو علم کو، لوگوں کو گمراہ کرنے؛ ان کے باہم تعلقات خراب کرنے اور ان کے پاکیزہ اور قوی اخلاق کو فاسد کرنے کا ذریعہ بناتے ہیں۔ وہ اپنے علم کے بامقصد ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ جبکہ اگر اس کا کچھ حصہ علم ہو تو بیشتر حصہ جہالت ہے۔ اگر اس میں کچھ باتیں صحیح ہیں تو غلط کی اتنی آمیزش ہے جو صحیح پر غالب ہے۔ اگر اس میں کچھ باتیں ایسی ہیں جو علماء کا نتیجۂ فکر ہیں تو اس میں ان کی خود ساختہ باتیں بھی بکثرت ملی ہوئی ہیں

ان کمزور اور بیمار عقلوں پر کید و مکر کا غلبہ ہو گیا، تقلیدِ جامد نے ان میں فساد پیدا کر دیا اور سوء فطرت نے انھیں بری جگہ جا پہنچایا ہے۔ یہاں تک کہ بدخلقی اور تمدن کی گمراہیوں نے انہیں ہلاک کر کے رکھ دیا۔ وہ ہمارے سامنے علماء کے بھیس میں آئے لیکن ان کے کام جاہلوں جیسے تھے اور علم کے میدان میں ان کی مثال اس خبیث پودے کی سی تھی جو اچھی زمین میں بھی نہیں اُگ پاتا

تم ان لوگوں کو ان کی ظاہری ہیئت سے نہیں پہچان سکتے۔ صرف ان کے اخلاق دیکھ کر ہی پہچان سکتے ہو۔ تم انھیں تمام برے کاموں میں ملوث پاؤگے اور سرتاپیر گندگیوں میں آلودہ دیکھوگے لیکن گندگی کو وہ اپنے لیے مشک و عنبر قرار دیں گے۔ تم انھیں پاؤگے کہ وہ پست درجے کی شہوات اور رجحانات رکھتے ہوں گے۔ لیکن اس کے باوجود تمہارے سامنے غلط بیانی کریں گے اور تمہیں التباس میں ڈال دیں گے۔ ایک چیز جسے تم معیوب اور غلط سمجھتے ہو اسے وہ اس شکل میں اختیار کرتے ہیں کہ وہ مستحسن اور اچھی بن جاتی ہے۔ ایک برائی جو بدنمائی کا سبب بنتی ہے وہ ان کے یہاں خوبی کی شکل میں موجود ہے۔ مثلاً وہ جھوٹ کو معاد کے فلسفہ میں، سفلہ پن کو فطرت کی آسودگی کے طور پر

بے حیائی کو آزادی کے نام پر، غلطی کو رائے کے عنوان سے، الحاد کو علم کی دلیل کے طور پر اور فسادِ فطرت کو فطرت کی طرف رجوع کے دعوے کے طور پر اختیار کرتے ہیں۔ الحاصل یہ کہ تم ان کے افعال کو دوسرا نام دے دو۔ انہیں دوسری صفات سے متصف قرار دو اور الفاظ کو دوسرے معانی پہنا دو اور کہو کہ یہ علماء اور مصلحین ہیں اور اس سے تمہاری مراد حقیقی علم و صلاح ہے۔

اے خزف ریزو! استہزاء و تمسخر کرنے والا اس سے بڑھ کر تمہارا کیا تمسخر کر سکتا ہے کہ تمہیں خوبصورت "شوکیس" میں رکھ کر لوگوں کے سامنے نمایاں کر دے۔

اور اے قاری، تمہیں وہ شخص دھوکے میں نہ ڈالنے پائے جو عمامہ پہنتا ہے شرعی وضع قطع رکھتا ہے اور جس کے سر میں علمی بڑائی اور ہمہ دانی کا شعلہ بھڑکتا رہتا ہے۔

جس کو تم "معلم" کے لباس میں دیکھتے ہو وہ نئی نسل سے اس طرح چمٹ جاتا ہے جیسے مرض کسی صحتمند عضو سے، اور کسی حال میں پیچھا نہیں چھوڑتا۔ زندگی میں فساد پیدا کرتا رہتا ہے قوی کو کمزور کرتا رہتا ہے اور موت کی غذا پر زندہ رہتا ہے۔ گویا یہ معلم ــــ اللہ اسے رسوا کرے ــــ کسی قبر کا کیڑا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اس میں روح پھونک کر انسان بنا دیا تاکہ اس کے ذریعے اپنی مخلوق کو آزمائے اور زندگی میں پراگندگی، ضعف اور تعفن پیدا کر دے۔

تم دیکھو گے کہ تقدیر جس کے ساتھ مذاق کرتی ہے اور اسے زندگی کے مصنوعی سانچوں میں ڈھال دیتی ہے وہ دنیا کے معاملات میں اہل قلم، رہنما اور خیر خواہ کی حیثیت سے نمایاں ہوتا ہے، اپنے سیاہ دل سے دھواں پھینکتا ہے اور اس طرح کام کرتا ہے جس طرح بگولے زمین کے غبار سے چہروں کو پراگندہ کر دیتے ہیں اور ان سے اگر مرض نہ پیدا ہو تو اذیت ہی ہوتی ہے۔ اذیت نہ ہو تو تنگی ہی ہوتی ہے اور تنگی نہ ہو تو کوئی ایسی چیز حاصل نہیں

ہوتی جو پسندیدہ اور قابلِ قبول ہو۔

تم دیکھو گے کہ ہمارے علماء کسی چیز پر اس طرح ظلم نہیں کرتے جس طرح قرآن پر کرتے ہیں۔ وہ قرآن کے بارے میں ناپسندیدہ باتیں کہتے ہیں۔ اور اس کے ساتھ نازیبا سلوک کرتے ہیں۔ قرآن کے بارے میں ان کی فریب خوردگی اور اوہام کی مثال ان جہازوں کی سی ہے جنہیں فضا میں اونچی سے اونچی پروازیں کرنے کا زعم ہو اور وہ اپنے حدود سے تجاوز کر کے اتنی بلندی پر پہنچ جائیں کہ سورج کے مدار میں داخل ہو جائیں۔

سید رافعی کی کتاب "الاعجاز" کے مقدمہ سے یہ طویل اقتباس نقل کرنے پر معذرت خواہ ہوں۔ ان کی اس عبارت میں اس کتاب کے بارے میں ان کے معاصر علماء کی آراء کی بازگشت بخوبی سنی جا سکتی ہے۔ اسی طرح یہ بھی بخوبی معلوم ہو جاتا ہے کہ مؤلف نے غور و خوض اور بحث و مباحثہ کا کیا طریقہ، بحث و استدلال کا کیا انداز اور مناقشہ و مجادلہ کا کیا اسلوب اپنایا تھا؟! اس روانی کے ساتھ اعجاز کے موضوع پر ان کا قلم چلا ہے اور اس بلائی اسلوب میں انھوں نے اس میدان میں جو لانی دکھائی ہے۔ گویا وہ کہہ رہے ہوں کہ متقدمین نے بعد کے لوگوں کے لیے چھوڑا ہی کیا ہے؟

اس طرح انھوں نے گمان کیا کہ انھوں نے متقدمین اور متاخرین کو خاموش کر دیا ہے اور اس موضوع پر ایسی معلومات بہم پہنچائی ہیں جو ان سے پہلے کسی نے نہیں بیان کیں۔

لیکن بہت جلد وہ بھی "متقدمین" کی فہرست میں شامل ہو گئے۔
ابھی ان کی کتاب "الاعجاز" کو منظرِ عام پر آئے چند ہی سال گزرے تھے کہ ان کے بعد کے لوگوں کے لیے میدان خالی نظر آنے لگا۔ چنانچہ ہندوستان میں ڈاکٹر عبد العلیم کو باقلانی کی کتاب "اعجاز القرآن" شائع کرنے کا خیال پیدا ہوا۔ ٹھیک اسی زمانے میں سید احمد صقر نے بھی اسی کتاب کو شائع کرنے کا ارادہ کیا۔ اس لیے کہ یہ کتاب ان کے نزدیک "آج تک اعجاز کے موضوع پر لکھی جانے والی تمام کتابوں میں سب سے عظیم ہے"۔

لیکن یہ ایسی رائے ہے جسے بحث و تحقیق کرنے والوں نے کبھی تسلیم نہیں کیا۔ احمد صقر باقلانی کی اعجاز القرآن پر اپنے مقدمہ[1] میں تحریر کرتے ہیں کہ بعض متعصبین نے باقلانی کی اس کتاب کی اشاعت پر ناگواری کا اظہار کیا۔ انھوں نے لکھا ہے :

"مجھ سے ایک معتبر شخص نے بیان کیا کہ ایک اشاعتی ادارے نے ایک بڑے عالم سے اس کتاب کو میری تحقیق کے ساتھ شائع کرنے کے بارے میں مشورہ کیا تو انھوں نے اپنے ہاتھ سے اس کا جو تحریری جواب دیا وہ یہ تھا کہ "میں باقلانی کی اعجاز القرآن کو شائع کرنے کا مشورہ نہیں دے سکتا کیونکہ وہ اپنے موضوع پر زیادہ اچھی کتاب نہیں ہے" — جب میں ان سے ملا اور ان کو چیلنج کرتے ہوئے کہا کہ "مجھے اعجاز قرآن پر کوئی ایک کتاب ایسی بتائیے جو قدر و قیمت میں باقلانی کی کتاب سے بڑھ کر ہو" تو خاموش ہو گئے اور کوئی جواب نہ بن پڑا۔"[2]

یہ تبصرہ پڑھتے ہوئے میں نے کہا: اللہ ابن حزم پر رحم کرے اور ہم پر بھی رحم کرے اگر ہماری زندگی بانجھ ہو گئی ہو اور اسے اعجاز یا کسی دوسرے موضوع پر اس سے زیادہ کچھ نہ معلوم ہو جو کسی نے دس صدی قبل کہا تھا!

جہاں تک سلف پہنچے ہیں ہم وہیں سے آغاز کرتے ہیں۔ ان کا سرمایہ ہمارے لیے نقوش راہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ ہم ان کی قدر و قیمت کو کم نہیں کرتے۔ نہ ان کی شان میں کمی کرتے ہیں ہم ان میں سے ہر ایک کے بارے میں یہی سمجھتے ہیں کہ ان کی تحریروں سے اس کے زمانے کی سعی و جہد، اس کے ماحول کا معیار، ترقی کی حتمیت اور زندگی کی سنت جھلکتی ہے۔

ہم بھی اپنے بعد آنے والی نسلوں کے لیے اپنا سرمایہ چھوڑ جائیں گے۔ بحث و تحقیق کا دروازہ ہمیشہ کھلا ہوا ہے۔ کسی کو یہ دعوٰی کرنے کا حق نہیں کہ اس کی بات حرف آخر ہے اور

---

[1] اعجاز القرآن ص ۴-۱۰ [2] اعجاز القرآن للباقلانی۔ تحقیق احمد صقر ص ۶-۷

اس نے دروازہ بند کر دیا ہے۔ میدان بہت وسیع ہے۔ ہر نئی چیز بہت جلد قدیم کے زمرہ میں آجاتی ہے اور زندگی کسی کے بارے میں یہ تسلیم نہیں کرتی کہ اس کی بات حرف آخر ہے۔

ماضی میں جاحظ نے یہی بات اپنی کتاب "نظم القرآن" کے بارے میں کہی۔ ان کے بعد باقلانی نے بھی یہی کہا۔ پھر جرجانی، ابن حزم، رازی، علوی اور بقاعی نے بھی ایسا ہی دعوی کیا۔ مگر بہت جلد زمانہ نے ان کے دعووں پر خط نسخ کھینچ دیا۔ یہی بات رافعی نے اپنی کتاب میں کہی جس کے بارے میں سعد زغلول نے کہا کہ گویا "وہ بھی قرآن کے مثل ہے" اور یعقوب صروف نے لازم قرار دیا کہ "ہر مسلمان جس کے پاس قرآن کا نسخہ ہو اس کتاب کا بھی ایک نسخہ اپنے پاس رکھے"۔ لیکن چند ہی سال گزرنے کے بعد یہ دعوی کیا جانے لگا کہ چوتھی صدی ہجری میں لکھی جانے والی باقلانی کی کتاب کے بعد سے اب تک اعجاز پر کوئی کتاب اس جیسی نہیں لکھی گئی۔

ماضی میں مسلکی اور فکری جھگڑوں نے اعجاز کے مسئلہ کو مسلکی کشمکش، کلامی جدال اور شخصی عداوت کے سرکل میں جکڑ دیا ہے۔ ان تفصیلات کو بیان کرنے کے بعد ہم پھر وہی بات کہتے ہیں جو ہم نے اس مقدمہ کے شروع میں کہی تھی:

قرآن کے اعجاز کا ایک پہلو یہ ہے کہ وہ نسلوں کے سامنے رہے، یکے بعد دیگرے مختلف نسلیں گزر جائیں۔ پھر بھی اس کا میدان وسیع اور اس کا سرچشمہ کشادہ رہے۔ جب بھی کوئی نسل یہ سمجھے کہ وہ اس کی انتہا تک پہنچ گئی ہے تو اس کا افق ہر طالع آزما کی پہنچ سے پرے اور بحث و تحقیق کرنے والوں کی مقدرت سے بلند ہو جائے....

اس احساس کے ساتھ کہ قرآن کے اعجاز بیان کو محدود کرنے کی کوشش محال ہے۔ میں پوری فروتنی کے ساتھ اس پر شوکت میدان میں قدم رکھتی ہوں۔ اور سلف صالح کی کاوشوں کے پہلو بہ پہلو اپنا وہ مطالعہ پیش کرتی ہوں جو کلام الٰہی میں عرصہ دراز تک غور وخوض اور تدبر کے نتیجہ میں حاصل ہوا ہے:

لَوْ اَنْزَلْنَا هٰذَا الْقُرْاٰنَ عَلٰى جَبَلٍ لَّرَاَيْتَهٗ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللّٰهِ ، وَتِلْكَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ.

(الحشر : ۲۱)

اگر ہم نے یہ قرآن کسی پہاڑ پر بھی اتار دیا ہوتا تو تم دیکھتے کہ وہ اللہ کے خوف سے دبا جا رہا ہے اور پھٹا پڑتا ہے۔ یہ مثالیں ہم لوگوں کے سامنے اس لیے بیان کرتے ہیں کہ وہ اپنی حالت پر غور کریں۔

بحث اوّل

اعجازِ قرآن

۱۔ معجزہ

۲۔ مجادلہ اور چیلنج

۳۔ بیانِ قرآنی کے وجوہِ اعجاز

۴۔ اعجازِ قرآن اور اہلِ بلاغت (چند نقوشِ راہ)

فصل اوّل

معجزہ

آغاز بعثت ہی سے عرب کے جن لوگوں نے بھی قرآن سنا، اس کے اعجاز کے سامنے سپر ڈال دیں۔ خواہ بلاغت میں ان کے مراتب میں کتنا ہی تفاوت ہو۔ مشرکین اس کے وصف میں حیرت زدہ رہ گئے۔ انھوں نے اہل عرب کو اس کے سننے سے روکنا چاہا اس لیے کہ انہیں یقین تھا کہ کوئی بھی عربی اس قرآن اور انسانی کلام میں تمییز کرنے میں غلطی نہیں کر سکتا۔

قرآن کریم ایک مسحور کن کلام

قرآن کے اعجاز بیان کے سامنے اہل عرب نے آغاز بعثت ہی سے سپر ڈال دیں جونہی حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش کے سامنے اس کی تلاوت کی ان کو اس کے اعجاز بیان کا اندازہ ہوگیا اور انھیں معلوم ہو گیا کہ کوئی بھی عربی جو عربی زبان کا حس اور اس کا اصلی ذوق رکھتا ہے — یہ تسلیم کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ یہ کسی انسان کا کلام نہیں۔

اسی لیے قریش کے مشرک سرداروں کی یہ کوشش ہوتی تھی کہ اہل عرب کو اس قرآن کے سننے سے باز رکھیں۔ چنانچہ جب حج کا زمانہ آتا اور عرب کے قبائل حج کے لیے آنے لگتے۔ تو یہ لوگ مکہ کے راستوں میں گھات میں بیٹھ جاتے اور جو بھی اس راستے سے گزرتا اسے متنبہ کرتے کہ دیکھو "محمد بن عبداللہ" کا لایا ہوا کلام ہرگز نہ سننا۔ وہ

جادو ہے جو آدمی اور اس کے والدین، بھائی، بیوی بچوں اور رشتہ داروں کے درمیان جدائی کر دیتا ہے۔

کبھی کبھی اس کی کچھ آیتیں کسی ایسے شخص کے گوش گزار ہو جاتیں جو اسلام کا شدید دشمن ہوتا۔ لیکن انھیں سنتے ہی اعجاز قرآن کے سامنے سپر ڈال دیتا۔ اس پر ایمان لے آتا اس کی تصدیق کرنے لگتا اور مشرف بہ اسلام ہو جاتا۔ اس لیے کہ اس کلام کو سنتے ہی اسے یقین ہو جاتا کہ ایسا کلام کسی انسان کا ہرگز نہیں ہو سکتا۔

روایتوں میں آتا ہے کہ ایک دن شام کو عمر بن الخطاب تلوار سونتے ہوئے نکلے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کا — جو صفا کے پاس ایک گھر میں جمع تھے — کام تمام کر دیں۔ راستے میں ایک شخص ملا جس نے آپ سے پوچھا:

عمر کہاں کا ارادہ ہے ؟

بولے: جا رہا ہوں کہ محمد کا خاتمہ کر دوں۔ اس نے قریش میں تفریق ڈال دی ہے۔ ان کے عقلمندوں کو بے وقوف ٹھہرایا ہے۔ ان کے دین میں عیب نکالا ہے اور ان کے معبودوں کو برا بھلا کہا ہے۔

پوچھنے والے نے کہا:

اے عمر، تمھیں تمہارے نفس نے دھوکے میں مبتلا کر رکھا ہے، کیا تم سمجھتے ہو کہ اگر تم نے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کو قتل کر دیا تو بنی عبد مناف تمھیں جیتا چھوڑ دیں گے، جاؤ جا کر پہلے اپنے گھر کی خبر لو" عمر کو یہ سن کر بہت حیرت ہوئی۔ انھوں نے پوچھا "میرے گھر کے کس فرد کے بارے میں کہہ رہے ہو؟

اس شخص نے بتلایا کہ ان کے بہنوئی اور چچا زاد بھائی سعید بن زید بن عمرو بن نفیل اسلام لا چکے ہیں اور ان کی بیوی (عمر کی بہن فاطمہ) نے بھی اسلام قبول کر لیا ہے۔

چنانچہ عمر پلٹے اور غصہ میں لال پیلے بہنوئی کے گھر کی طرف روانہ ہوئے کہ انھیں اور ان کی بیوی (اپنی بہن) کو قتل کر دیں۔ دروازے کے پاس پہنچے تو سورۂ طٰہٰ کی آیات سنیں جو ان کی بہن پڑھ رہی تھیں ان کی آہٹ پا کر ان کی بہن نے اوراق چھپا دیے — گھر میں

داخل ہوئے تو بہن اور بہنوئی کی خوب خبر لی۔ مگر بہن کی حالت دیکھ کر ایک خاص اثر ہوا، چنانچہ قرآن کے وہ اوراق مانگے۔ انھیں پڑھ کر ان کی کایا پلٹ گئی۔ فوراً اس گھر کا رخ کیا جہاں محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کچھ صحابہ کے ساتھ جمع تھے اور آپ کے ہاتھ پر بیعت کی اس طرح اللہ تعالیٰ نے عمر کے ذریعے اسلام کو طاقت بخشی جبکہ ان کا حال یہ تھا کہ اسلام لانے سے پہلے وہ قریش میں اسلام کے سب سے بڑے دشمن اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت میں سب سے آگے تھے۔ۓ

بیعت عقبہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مصعب بن عمیرؓ کو مامور فرمایا کہ وہ اصحاب عقبہ کے ساتھ یثرب جائیں تاکہ انھیں قرآن پڑھائیں اور اسلامی احکام سکھائیں۔ وہ مدینہ میں اسعد بن زرارہ کے مکان پر ٹھہرے جو خزرج کے قبیلے سے تعلق رکھتے تھے۔ ایک دن وہ دونوں قبیلہ بنی عبد الاشہل کی طرف نکلے۔ اس امید کے ساتھ کہ ممکن ہے ان کی دعوت سے کچھ لوگ اسلام قبول کر لیں۔ جب اس قبیلہ کے سردار سعد بن معاذ اور اسید بن حضیر کو ان کے آنے کی خبر ہوئی تو انھوں نے دل تنگ کیا اور قبیلہ میں ان کے آنے کو ناپسند کیا۔ سعد بن معاذ نے اپنے ساتھی اسید بن حضیر سے کہا:

"... جاؤ، ان دونوں کو ڈانٹ دو اور ہمارے گھروں کی طرف آنے سے منع کر دو۔ اگر اسعد بن زرارہ سے میری قرابت داری نہ ہوتی جیسا کہ تم جانتے ہو تو میں خود اسے روک دیتا اور تمہیں کہنے کی ضرورت ہی نہ پڑتی۔ وہ میرا ماموں زاد بھائی ہے اس لیے میں اس سے کچھ کہنا نہیں چاہتا" اسید بن حضیر نے اپنا بھالا اٹھایا اور ان دونوں کے پاس پہنچے اور دھمکی دیتے ہوئے کہا:

"یہاں ہمارے کمزور لوگوں کو ورغلانے آئے ہو؟ اگر جان کی خیر چاہتے ہو تو فوراً چلے جاؤ۔"

مصعب بن عمیرؓ نے کہا:

ۓ سیرت ابن ہشام ۱/۳۴۲-۳۴۶۔ اس کے ساتھ دیکھیے طبقات الصحابہ اور تاریخ طبری میں حضرت عمر کی سیرت۔

تھوڑی دیر بیٹھ کر میری بات سن لیجیے۔ اگر پسند آئے تو قبول کر لیجیے اور ناپسند ہو تو نہ قبول کیجیے۔ اسید نے اپنا بھالا گاڑا اور اس سے ٹیک لگا کر قرآن کی آیتیں سننے لگے جو حضرت مصعب تلاوت کر رہے تھے۔ آیتوں کا سننا تھا کہ فوراً اسلام لے آئے پھر اپنے قبیلے میں واپس ہوئے تو لوگوں نے انہیں دیکھتے ہی کہا کہ چہرہ بدلا ہوا لگ رہا ہے پھر اسید سعد بن معاذ کو بھی ان کے ماموں زاد بھائی اسعد بن زرارہ کے پاس لے گئے۔

سعد نے غصہ اور ناپسندیدگی کے انداز میں کہا:

"اے ابو امامہ اگر تم سے قرابت داری نہ ہوتی تو تمہارے ساتھ میرا یہ رویہ نہ ہوتا کیا تم ہم پر ایسی چیز تھوپنا چاہتے ہو جسے ہم ناپسند کرتے ہیں؟

ابو امامہ نے کوئی جواب نہیں دیا۔ بلکہ اپنے ساتھی مصعب کی طرف اشارہ کیا حضرت مصعب نے ان سے تھوڑی دیر بیٹھ کر اپنی بات سن لینے کی درخواست کی۔ پھر معجزۂ نبوی — قرآن — کی کچھ آیتیں تلاوت کیں۔ وہ آیتیں سیدھے ابن معاذ کے دل میں نفوذ کر گئیں غفلت کے حجابات اور گمراہی کے پردے چاک ہو گئے اور انھوں نے اپنے اسلام کا اعلان کر دیا۔ پھر اپنے قبیلہ میں واپس ہوتے اور لوگوں کو جمع کر کے پوچھا: "اے بنی عبد الاشہل میرے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے؟ سب نے جواب دیا: "آپ ہمارے سردار ہیں اور ہم میں سب سے بہتر رائے والے ہیں" انھوں نے ان کے سامنے اسلام پیش کیا اور شام ہوتے ہوتے پورا قبیلہ بنی عبد الاشہل مسلمان ہو گیا۔[1]

اسی طرح روایتوں میں آتا ہے کہ جبیر بن مطعم بن عدی ایک مشرک کا فدیہ ادا کرنے کی غرض سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اس وقت آپ سورۂ طور کی تلاوت فرما رہے تھے۔ جب اس ارشاد باری پر پہنچے:

"اِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ، مَّا لَهُ مِن دَافِعٍ" (الطور: ۷-۸)

تیرے رب کا عذاب ضرور واقع ہونے والا ہے جسے کوئی دفع کرنے والا نہیں

---

[1] سیرت ابن ہشام: ۲/۳۵۴

تو ان پر کپکپی طاری ہو گئی اور فوراً اسلام قبول کر لیا اور کہنے لگے: مجھے ڈر لگ رہا تھا کہ کہیں مجھ پر عذاب نہ آ پڑے....

عقبہ اولی کی حدیث پڑھیے۔ آپ دیکھیں گے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب خزرج کے وفد سے پہلی مرتبہ عقبہ میں ملاقات کی، تو وہ لوگ محض آپ کے قرآن کی چند آیات کی تلاوت کرنے سے اسلام لے آئے پھر جب یثرب واپس ہوئے تو وہاں دین کی تبلیغ کی، جس کے نتیجہ میں انصار کے گھر گھر میں قرآن پہنچ گیا اسی لیے کہا گیا ہے کہ: "دوسرے علاقے تلوار کے ذریعے فتح ہوئے اور مدینہ قرآن کے ذریعے فتح ہوا" [1]

اعجاز قرآن کے ادراک میں تمام اہل عرب برابر تھے

کیا ان لوگوں پر قرآن کا اعجاز واضح ہو گیا تھا؛ جس سے ان کی بصیرتیں روشن ہو گئیں اور وہ قرآن کی چند آیات سن کر، ہی مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزہ پر ایمان لے آئے جبکہ دوسرے لوگوں پر قرآن کا اعجاز واضح نہ ہو سکا اور وہ عرصہ تک دشمنی اور تکذیب میں لگے رہے؟

قاضی ابوبکر باقلانی اس سوال کا جواب اثبات میں دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ان وجوہ میں سے، جن کی وجہ سے لوگ اسلام قبول کرنے سے باز رہے اور عرصہ تک شرک و تکذیب کی روش پر قائم رہے، ایک وجہ یہ بھی ہے کہ زمانۂ بعثت میں فصاحت کے معاملہ میں اہل عرب میں تفاوت پایا جاتا تھا۔ انھوں نے سورۂ توبہ کی یہ آیت ذکر کی ہے

"وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ ثُمَّ اَبْلِغْهُ مَاْمَنَهٗ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُوْنَ" (التوبہ: ۶)

اور اگر مشرکین میں سے کوئی شخص پناہ مانگ کر تمہارے پاس آنا چاہے (تاکہ اللہ کا کلام سنے) تو اسے پناہ دیدو یہاں تک کہ وہ اللہ کا کلام سن لے۔

---

[1] الخطابی: ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن ص۱، طبع الذخائر۔

پھر اسے اس کے مامن تک پہنچا دو۔ یہ اس لیے کرنا چاہیے کہ یہ لوگ علم نہیں رکھتے۔

اور اس سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس آیت سے واضح اشارہ ملتا ہے کہ اہل عرب میں کچھ لوگ ایسے تھے جن کا محض کلام الٰہی سُن لینا ان پر حجت تھا:

"اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اگر یہ بات صحیح ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ عہد نبوی میں تمام فصحاء قرآن سننے کے معاملہ میں ایک درجے پر تھے۔۔۔ تو اسے یہ جواب دیا جائے گا کہ اس سے یہ ہرگز لازم نہیں آئے گا۔ اس لیے کہ انہیں اسلام قبول کرنے سے باز رکھنے والی اور بھی بہت سی چیزیں تھیں۔ مثلاً یہ کہ وہ شکوک و شبہات میں مبتلا تھے۔ ان میں بعض خالق کی ذات میں شک کرتے تھے، بعض کو توحید میں شک تھا۔ بعض نبوت میں مشکوک تھے۔۔۔

"ان کے شکوک و شبہات کے وجوہ مختلف تھے۔ کچھ لوگ ایسے تھے جن کے شبہات کم تھے اور انھوں نے قرآن میں اتنا غور کیا جتنا غور کرنے کا حق تھا اور استکبار کی روش نہیں اختیار کی۔ چنانچہ وہ مشرف باسلام ہو گئے اور کچھ لوگ ایسے تھے جن کے شبہات زیادہ تھے اور انھوں نے قرآن میں غور کرنے سے اعراض کیا۔ یا یہ کہ وہ بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر نہیں تھے اسی لیے انہیں غور و فکر کرنے میں عرصہ لگ گیا اور انہیں یہ دیکھنے کی ضرورت محسوس ہوئی کہ کیا دوسرے ویسا کلام لانے سے عاجز ہیں اس لیے ان کا معاملہ موقوف رہا۔۔۔۔ اگر وہ فصاحت میں ایک ہی مرتبہ پر ہوتے اور اسلام قبول کرنے سے باز رکھنے والے اسباب یکساں ہوتے تو بیک وقت سب کے سب مشرف باسلام ہو جاتے"[1]

دوسری جگہ بھی باقلانی نے اسی بات کو زور دے کر کہا ہے۔ بلکہ ایک قدم آگے بڑھ کر

---

[1] باقلانی: اعجاز القرآن ص ۳۹، ص ۱۷۱ طبع الذخائر

اس عربی کو جو فصاحت کے اعلیٰ مرتبہ پر نہ ہو، عجمی کے برابر قرار دیا ہے اس لیے کہ عجم، ترک اور عربی زبان نہ جاننے والے دوسرے ممالک کے لوگوں کی طرح وہ بھی اعجاز قرآن کی معرفت حاصل کرنے سے قاصر ہوتے ہیں۔ الا یہ کہ انہیں یہ معلوم ہو کہ عرب اہل بلاغت اس کا مثل لانے سے عاجز رہے ہیں۔ ... کہتے ہیں:

اسی طرح ہم کہیں گے کہ جو شخص عربی زبان جانتا ہو لیکن فصاحت کے اس درجے پر نہ ہو جو اسالیب کلام اور زبان جاننے کے وجوہ کی معرفت کے لیے ضروری ہے، وہ عجمی کے مثل ہے۔ کیونکہ جس طرح عربی نہ جاننے والا اعجاز قرآن کا ادراک نہیں کر سکتا اسی طرح وہ بھی اس سے ناواقف رہتا ہے اس معاملہ میں ایک عرب اہل زبان جو زبان کے اس مرتبے پر نہ ہو اور غیر اہل زبان دونوں برابر ہیں۔"

اس کلام میں ضعف اور زیادتی ہے اس لیے کہ زمانۂ بعثت میں اہل عرب تمام کے تمام فصحاء تھے، اگرچہ ان میں بلاغت اور اظہار کی قدرت کے مراتب میں تفاوت تھا اور اس میدان میں بلیغ خطباء اور ماہر شعراء کو امتیاز حاصل تھا۔ لیکن ایسا بھی نہ تھا کہ وہ اچھے اور برے قول اور اعلیٰ اور ادنیٰ کلام میں فرق نہ کر سکتے ہوں۔ یا زبان کے ذوق اور بیان کی حس سے محروم ہوں۔ اس سلسلہ میں ان کی مثال "ام جندب" کی سی ہے۔ جس نے کبھی شعر نہیں کہا۔ لیکن اپنی تیز لغوی حس کے ذریعے امرؤ القیس اور علقمہ بن عبدۃ الفحل کے قصائد میں گھوڑے کے وصف میں ضعف اور قوت کے مواقع میں امتیاز کر لیا۔[1]

زمانۂ بعثت میں اہل عرب کے درمیان بلاغت اور فن پر قدرت کے سلسلہ میں کتنا ہی تفاوت ہو مگر ان میں یہ تنقیدی حس موجود تھی۔ جسے خالص لغوی سلیقہ نے مزید جلا بخشی تھی اور اس میں فساد پیدا نہ ہوا تھا۔ میرا خیال ہے کہ یہاں یا قلانی سے فصاحت اور بلاغی

---

[1] جن لوگوں نے اس قصہ کے وقوع سے انکار کیا ہے اور اسے راویوں کی گڑھی ہوئی روایات میں سے گردانا ہے۔ ان پر میرے مباحثہ کے لیے دیکھئے میری کتاب "الخنساء" کا دوسرا باب۔ طبع المعارف

قدرت کے درمیان خلط مبحث ہو گیا ہے۔ فصاحت تمام اہل عرب میں عام تھی۔ جب تک وہ جزیرۃ العرب سے باہر نہ نکلے تھے اور دوسری قوموں کے ساتھ ان کا لسانی اختلاط نہیں ہوا تھا۔ اس وقت تک اس میں کچھ فساد پیدا نہیں ہوا تھا اسی لیے علماء لغت نے جاہلیت اور زمانۂ بعثت کے اہل عرب سے سنے ہوئے کلام کو فصاحت میں حجت مانا ہے۔ جبکہ "معجم الفصحاء" (فصیح الفاظ کی ڈکشنری) کی تدوین کے دوران انھوں نے یہ بات فراموش نہیں کی تھی کہ عرب اہل فصاحت قدرت بیان اور مرتبۂ بلاغت میں برابر نہیں ہیں۔

اعجاز قرآن کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہر فرد قرآن جیسا کلام پیش کرنے کی قدرت کا گمان کرنے لگے پھر ویسا کرنے سے عاجز ہو جائے، نہ اس کا مطلب یہ ہے کہ "ایک ایک فرد کے بجائے تمام ماہرینِ فصاحت سے رجوع کیا جائے اور وہ اس کا مثل لانے سے عاجز رہیں" جیسا کہ باقلانی کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے[1] بلکہ اصل بات یہ ہے کہ تمام اہل عرب فصحاء تھے۔ اور اگر قرآن ان کے ماہرینِ بلاغت کے کلام کے معیار کا نہ ہوتا تو وہ اس کا ادراک کرنے پر قادر تھے۔ میرا خیال ہے کہ یہاں بھی باقلانی معجزہ اور چیلنج کے درمیان فرق نہیں کر سکے ہیں۔

اعجاز کے پہلو سے، یہ بات ہر خالص عربی ذوق و سلیقہ رکھنے والے شخص پر واضح ہے، زمانۂ بعثت میں تمام اہل عرب اعجاز قرآن کا ادراک کرنے پر بآسانی قادر تھے اور یہ صرف ان کے ماہرین بلاغت کے ساتھ خاص نہ تھا۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی آیات یہ سوچ کر تلاوت نہیں کی تھیں کہ صرف اہل بلاغت ہی اس کے اعجاز کا ادراک کر سکتے ہیں۔

لیکن جہاں تک چیلنج کا معاملہ ہے کہ "اس جیسی کوئی ایک سورت بنا کر لائیں"، تو یہ دوسرا مسئلہ ہے جو ان کے ماہرینِ بلاغت اور ان کے مدد کرنے والے جنوں کے سامنے پیش کیا گیا

---

[1] اعجاز القرآن ص۴۲۔ باقلانی کی اس عبارت میں اور ص۲۴ پر مذکور دوسری عبارت میں تضاد ہے جو یہ ہے "ہمیں نہیں معلوم کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی اہل عرب سے کہا ہو کہ تمام اہل فصاحت سے رجوع کرو۔ پھر اگر وہ اس کے مثل لانے سے عاجز ہو جائیں تو میری حجت ثابت ہو جائے گی"۔ باقلانی کی یہ عبارت بھی محل نظر ہے۔

جیسا کہ اس کی تفصیل "مجادلہ اور چیلنج" پر گفتگو کے ضمن میں آئے گی۔

معجزہ کے ادراک اور چیلنج کے درمیان فرق کی وضاحت کے سلسلہ میں ہم اپنی بات مختصر کرتے ہوئے اس جانب اشارہ کریں گے کہ عربی شاعر جب اپنا قصیدہ سناتا تھا تو تمام سننے والے اسے تحسین و آفریں کے کلمات سے نوازتے تھے یا اعراض و حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے۔ لیکن اس کا جواب دینا اور اس کا مقابلہ کرنا صرف انہیں شعراء میں محصور تھا جو اس کی ٹکر کے اور اس کے ہم پلہ تھے، یہ عام لوگوں کے بس کی بات نہ تھی۔

قرآن کا سحر بیان

مشرکین قریش جب مکہ کے راستوں پر بیٹھ کر حج کے لیے آنے والوں کو قرآن سننے سے روکتے تھے تو وہ ان میں سے صرف اہل بلاغت خطباء یا پایہ کے شعراء ہی کے ساتھ ایسا نہیں کرتے تھے۔ نہ وہ یہ سمجھتے تھے کہ حج کے لیے آنے والے تمام لوگ بلاغت کے ایک ہی مرتبہ پر ہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ تمام لوگ خالص عرب اور اہل فصاحت تھے۔ فطری طور پر اپنی زبان کی حس رکھتے تھے اور اپنے لغوی سلیقے کی وجہ سے اس کے اسالیب میں فرق کرسکتے تھے۔ اسی لیے قرآن نے سورۂ توبہ میں خاص طور پر ان لوگوں کے بارے میں ہدایت دی جنہوں نے کلام الٰہی نہ سنا ہو، نہ کہ ان لوگوں کے بارے میں جو بلاغت کے اعلیٰ مرتبے پر ہوں:

"وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ اَبْلِغْهُ مَاْمَنَهٗ ۚ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُوْنَ"۔

(التوبہ : ٦)

ترجمہ: اور اگر مشرکین میں سے کوئی شخص پناہ مانگ کر تمہارے پاس آنا چاہے (تاکہ اللہ کا کلام سنے)، تو اسے پناہ دے دو یہاں تک کہ وہ اللہ کا کلام سن لے۔ پھر اسے اس کے مامن تک پہنچا دو۔ یہ اس لیے کرنا چاہیے کہ یہ لوگ علم نہیں رکھتے۔

مشرکین میں سے جن لوگوں نے معجزۂ قرآن پر ایمان لانے میں سبقت کی وہ سب کے سب

اہل فن اور بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر فائز نہیں تھے۔ بلکہ انھوں نے محض اپنے سلیقہ سے یہ ادراک کر لیا تھا کہ قرآن معجزہ ہے۔ جو لوگ بعد میں اسلام لائے ان میں سے بیشتر وہ لوگ تھے جو خود قرآن سننے سے باز رہتے تھے یا انھیں قرآن سننے سے باز رکھا جاتا تھا۔ چنانچہ جب انھوں نے غور سے قرآن سنا تو اس پر ایمان لے آئے حالانکہ وہ سب کے سب شعراء اور خطباء نہیں تھے۔

اس تفصیل سے میں اس بات کا اثبات کرنا چاہتی ہوں کہ قرآن کا اعجاز آغاز بعثت سے صرف ان ہی لوگوں پر واضح نہیں ہوا تھا جو اس پر ایمان لائے تھے بلکہ ان لوگوں پر بھی آشکارا ہو گیا تھا جو اپنی حماقت اور شرک پر باقی اور سرکشی پر قائم تھے اور اپنے آبا و اجداد کے دین کو مضبوطی سے تھامے ہوئے تھے۔ انھوں نے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ایذا پہنچانے اور آپ کی رسالت پر ایمان لانے والوں پر مصائب کے پہاڑ توڑنے میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی۔ بت پرستی سے مقابلہ کرنے کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کچھ نہ تھا سوائے کلام الٰہی کے جسے آپ تلاوت فرماتے تو بت پرستی کی بنیادیں متزلزل ہو جاتیں اور اس کے محل ڈھیر ہونے لگتے۔

روایتوں میں ہے کہ قریش کے سرداروں اور بت پرستی کے سرکش علمبرداروں میں سے کچھ لوگ ایسے تھے جو آغاز بعثت میں اپنی قوم سے چھپ چھپا کر قرآن کی آیات سننے جاتے تھے۔ اس لیے کہ وہ خود پر قابو نہیں پاتے تھے۔

ابن اسحاق نے 'سیرت' میں روایت کیا ہے کہ ابو سفیان بن حرب عبشمی، ابو جہل بن ہشام مخزومی اور اخنس بن شریق زہری ایک رات بغیر کسی وعدے کے الگ الگ نکلے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر کے پاس پہنچے جہاں آپ نماز اور قرآن کی تلاوت میں مصروف تھے۔ تینوں الگ الگ بیٹھ کر رات بھر قرآن سنتے رہے اور کسی کو بھی دوسرے کی کچھ خبر نہ تھی۔ یہاں تک کہ جب صبح ہوئی اور وہ لوگ واپس لوٹے تو راستے میں ایک جگہ مڈبھیڑ ہو گئی۔ سب نے ایک دوسرے کو ملامت کی اور کہا کہ "اب دوبارہ نہیں آئیں گے ورنہ اگر کسی نے دیکھ لیا تو اس کے دل میں وسوسے پیدا ہوں گے"۔ دوسری رات پھر

ایسا ہی ہوا۔ تینوں الگ الگ بیٹھ کر رات بھر قرآن سنتے رہے۔ یہاں تک کہ جب صبح ہوئی اور وہ واپس ہوئے تو راستے میں مڈبھیڑ ہو گئی۔ سب نے ایک دوسرے کو ملامت کی اور وعدہ کیا کہ اب کبھی نہیں آئیں گے۔ لیکن تیسری رات پھر وہ چھپ کر پہنچے اور رات بھر قرآن سنتے رہے[1]

سیرت ابن ہشام ہی میں ایک واقعہ اور ہے کہ قریش کے کچھ لوگوں نے اپنے ایک سردار عتبہ بن ربیعہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھیجا تاکہ وہ سمجھوتے کے طور پر آپؐ کے سامنے کچھ باتیں رکھے۔ حضورؐ نے اس کی باتیں سننے کے بعد سورۂ فُصِّلَت (سورۂ حٰم السجدہ) کی کچھ آیتیں تلاوت کیں اس کے بعد عتبہ اپنی قوم کی طرف واپس آیا تو لوگوں نے دیکھتے ہی کہا کہ ابو الولید کا چہرہ بدلا ہوا ہے۔

مشرکین قریش باہم متحیر تھے کہ قرآن کو کس وصف سے متصف قرار دیں۔ انھوں نے اسے شعر، سحر اور کہانت قرار دیا، حالانکہ وہ شعر، سحر، کہانت اور ان کی تمام قسموں سے واقف تھے اور یہ بھی جانتے تھے کہ قرآن ان میں سے کچھ نہیں ہے۔ گویا قرآن کو ان اوصاف سے متصف قرار دے کر وہ یہ اقرار کر رہے تھے کہ قرآن میں عقلوں اور دلوں پر تاثیر کی ایسی قوت موجود ہے جسے انہوں نے سحر کے اثر اور شعراء اور کاہنوں کی تاثیر ہی میں دیکھا ہے۔ چنانچہ جب حج کا زمانہ آیا اور قبائل کے وفود آنے شروع ہوئے تو وہ دار الندوہ میں جمع ہوئے۔ قریش کے سرداروں نے یہ فیصلہ کیا تھا کہ وہ مکہ کے راستوں میں بیٹھ کر آنے والوں کو قرآن سننے سے روکیں گے۔ اس لیے ضروری تھا کہ وہ قرآن کے بارے میں کسی ایک رائے پر متفق ہو جائیں تاکہ سب لوگ ایک ہی بات کہیں اور ایک دوسرے کی بات میں کوئی تعارض نہ ہو۔ دار الندوہ نے دیکھا کہ وہ کس قدر حیران و پریشان ہیں کہ قرآن کو سحر، شعر یا کہانت کس وصف سے متصف قرار دیں۔ وہ لوگ اچھی طرح جانتے تھے ۔۔۔ جیسا کہ خود انھیں میں سے ایک شخص نے کہا تھا ۔۔۔ کہ اہل عرب قرآن اور شاعروں، جادوگروں اور کاہنوں

[1] سیرت ابن ہشام: ۱/۳۱۵

کے قول میں فرق و امتیاز کرنے میں غلطی نہیں کریں گے۔ یہاں تک کہ انھوں نے آخرکار ولید بن مغیرہ مخزومی کی بات پر اتفاق کر لیا کہ وہ یہ کہیں کہ "محمد ایسا کلام لائے ہیں جو جادو ہے۔ جو باپ بیٹے، بھائی بھائی، میاں بیوی اور رشتہ داروں میں جدائی کر دیتا ہے"[1]

یہ بیان کا جادو ہے، جس کے عربی وجدان پر اثر سے وہ لوگ اچھی طرح واقف تھے۔ اسی لیے انہیں خوف تھا کہ کہیں اہل عرب — سارے کے سارے اہل عرب نہ کہ صرف ماہرین بلاغت اور شعراء — قرآن کے اعجاز بیان کا ادراک نہ کریں۔

قرآن شعری کلام نہیں

میرا خیال ہے کہ قرآن کو شعر اور جادو قرار دینے سے ان کی مراد یہی تھی۔ نہ کہ اسے حقیقی معنی میں لیا تھا اور اسے شعر کے معروف اوزان و قوافی پر محمول کیا تھا۔

یہ باقلانی کے نزدیک ایک صحیح توجیہ ہے۔

دوسری توجیہ (جو ان کے نزدیک صحیح ہے) یہ ہے کہ "اسے اس چیز پر محمول کیا جائے جس کا فلاسفہ اپنے حکماء اور ذہین و فطین لوگوں پر اطلاق کیا کرتے تھے اور ان کی حکمت کی باتوں کو وجوہِ کلام اور اسالیبِ منطق میں ان کی گہری نظر کی وجہ سے شعر سے تعبیر کرتے تھے۔ اگرچہ یہ بات اس چیز سے خارج ہے جسے اہل عرب حقیقی معنوں میں شعر کہتے تھے"[2]

---

[1] سیرت ابن ہشام: ۱/۲۶۹

[2] مثلاً ایک شراب کی محفل میں کہتا ہے:

سبحان من سخّر ھذا لنا حقا وما کنا لہ مقرنین

اور ایک غزل کے کچھ اشعار یہ ہیں:

وقرّاً معلنا لیصدع قلبی والھوی یصدع الفؤاد السقیما

أرأیت الذی یکذب بالدّ ... ین فذلک الذی یدع الیتیما

اس توجیہ کے رد میں ہم اتنا اضافہ کریں گے کہ اہل عرب زمانۂ بعثت میں، فلاسفہ کے مذاہب سے واقف تھے، نہ یہ جانتے تھے کہ ان کے حکماء اور اہل ذہانت حکمت کی باتوں کو شعر سے تعبیر کرتے تھے اور نہ وہ شعر کو وجوہ کلام اور اسالیبِ منطق میں گہری نظر پر محمول کرتے تھے!

باقلانی نے بعض ان لوگوں کا رد کیا ہے جو کہتے ہیں کہ قرآن میں شعر کی متعدد مثالیں موجود ہیں اس لیے اس پر بحث کرنے کی ہم کوئی ضرورت نہیں محسوس کرتے۔ واقعہ یہ ہے کہ ان مثالوں میں ابونواس کے کچھ اشعار ہیں — غور کرنے کا مقام ہے کہ ابونواس کا زمانۂ بعثت سے کیا تعلق — جن میں قرآنی آیتوں کی تضمین کی گئی ہے۔

ممکن ہے کہ یہ دعویٰ زمانۂ بعثت کے بعد کیا گیا ہو۔ باقلانی سے قبل جاحظ نے اس کا رد کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر شعر کو ایسے پیمانے سے جانچا جائے گا تو ہر شخص کے کلام میں — یہاں تک کہ عوام اور سامان فروشوں کے کلام میں — بھی ایسے کلمات مل جائیں گے جنہیں شعر پر محمول کیا جا سکتا ہے!

ہمیں نہیں معلوم کہ زمانۂ بعثت میں جب مشرکین نے کہا تھا کہ "محمد شاعر ہیں" تو انھوں نے یہ سوچ کر کہا تھا کہ قرآن کی بعض آیتیں ایسی ہیں جنہیں شعر کے وزن و قافیہ پر محمول کیا جا سکتا ہے۔ بلکہ ہم سمجھتے ہیں کہ اس سے ان کی مراد یہ تھی کہ جس طرح شعر وجدان اور عقل کو متاثر کرتا ہے اسی طرح قرآن میں بھی تاثیر پائی جاتی ہے۔ انھوں نے قرآن کو سحر اس لیے تعبیر کیا کیونکہ وہ عموماً بہترین اشعار کو اس صفت سے متصف قرار دیتے تھے۔

اس سے زیادہ کمزور بات یہ ہے کہ باقلانی اس شخص کے جواب میں جو یہ سوال کرتا ہے کہ مشرکین قرآن کو شعر کیوں کہتے تھے؟ کہتے ہیں کہ قرآن میں شعر کے وزن کی طرح موزوں ٹکڑے ہیں۔ مثلاً وہ کہتے ہیں:

"جان لو کہ علماء نے اس سوال کا جو جواب دیا ہے۔ وہ صحیح ہے۔ وہ یہ کہ ایک مصرع یا اس کے وزن کا کوئی جملہ شعر نہیں کہلائے گا۔ شعر کم از کم دو مصرعوں پر مشتمل ہوتا ہے اکثر مسلّم اہل لغت کی یہی رائے ہے۔

" انھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ جو جملہ دو مصرعوں کے وزن پر ہو مگر ان کے وزن اور قافیے مختلف ہوں تو اسے بھی شعر نہیں کہیں گے۔

" پھر ان میں سے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ رجز کو شعر نہیں کہیں گے خاص طور پر اس وقت جب اس کا ایک مصرع محذوف یا ناموزوں یا قلت اجزاء میں اس کے مشابہ ہو۔ اس طور پر یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا" لہ

مزید فرماتے ہیں:

" اہل زبان کہتے ہیں کہ شعر کا اطلاق صرف اس وقت کیا جائے گا جب شعر کہنے والا قصداً معروف طریقے پر شعر کہے، اور ایسا صرف شعراء کر سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں عامی و جاہل اور شعر و زبان اور ان میں تصرف کا جاننے والا، دونوں برابر نہیں ہو سکتے۔ اگر کسی کے منہ سے اتفاقیہ کوئی موزوں جملہ نکل جائے تو نہ اسے شعر کہیں گے اور نہ ہی کہنے والے کو "شاعر" گردانیں گے اس لیے کہ اگر ہر اس شخص کو جس کے کلام میں شعر کے وزن کے جملے یا عروض کی سیٹنگ کے الفاظ ہوں۔ شاعر کہنے لگیں تو تمام لوگ شاعر ہو جائیں گے۔ دیکھتے نہیں کہ ایک عام آدمی بھی کہتا ہے " اغلق الباب وائتنی بالطعام " اور آدمی اپنے دوستوں سے کہتا ہے: " اکرموا من لقیتم من تمیم " جب انسان اس قسم کا تتبع کرے گا تو اسے معلوم ہوگا کہ کلام میں اس قسم کی بے شمار مثالیں ملتی ہیں "

پھر باقلانی نے قرآن میں شعر نہ ہونے کی دلیل مختصراً یوں بیان کی ہے:

" موزوں کلام کے لیے ضروری ہے کہ طول و اختصار اور سکون و حرکت میں اس کے اجزاء یکساں ہوں اگر اس کے اجزاء میں یکسانیت نہیں ہوگی تو اسے موزوں نہیں کہیں گے۔ قرآن میں اس شکل کا موزوں کلام نہیں

لہ اعجاز القرآن ص۵۸

پایا جاتا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مذکورہ بالا وزن سے خارج ہے۔ اس کا فائدہ اسی میں پوشیدہ ہے۔ رہا موزوں کلام تو اس کا فائدہ اس کے موزوں ہونے سے حاصل ہوتا ہے۔"[1]

یہاں باقلانی نے وہی بات کہی ہے جو ان سے پہلے جاحظ نے ان لوگوں کے دعوے کے رد میں کہی تھی جنھوں نے کہا تھا کہ ارشاد باری "تبت یدا ابی لھب" میں شعر ہے اس لیے کہ وہ "مستفعلن مفاعلن" کے وزن پر ہے "البیان والتبیین" میں انھوں نے ایسے لوگوں کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے:

"جان لو کہ اگر تم، لوگوں کی باتوں، ان کی تقریروں اور رسالوں کا جائزہ لوگے تو ان میں بکثرت "مستفعلن مستفعلن" اور "مستفعلن مفاعلن" کے وزن کے جملے پاؤ گے۔ اور کوئی شخص اس مقدار کو شعر نہیں قرار دے گا۔ اگر کوئی سبزی فروش یہ صدا لگائے: "من یشتری باذنجان" تو اس کا یہ قول "مستفعلن مفعولات" کے وزن پر ہوگا۔ لیکن کیا اسے شعر قرار دیا جا سکتا ہے جبکہ اسے کہنے والے نے اس سے شعر مراد ہی نہیں لیا ہے؟ اس مقدار کا وزن تو تمام لوگوں کے کلام میں پایا جاتا ہے۔ صرف اسی مقدار کے کلام کو شعر کہیں گے جو اوزان سے واقفیت کے ساتھ اور قصداً کہا گیا ہو۔ میرے ایک دوست کے ایک غلام کو استسقاء کا مرض ہوا۔ اس نے آقا کے دوسرے غلاموں سے کہا: "اذھبوا الی الطبیب وقولوا قد اکتوی" یہ قول "فاعلاتن مفاعلن۔ فاعلاتن مفاعلن" (دوبار) کے وزن پر ہے۔ یہ بات متعین ہے کہ اس غلام کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ بات نہ ہوگی کہ اس نے کبھی شعر کا ایک مصرعہ کہا ہے۔ ایسا کلام میں بکثرت ہوتا ہے

---

[1] اعجاز القرآن ص۵۴ آگے "قرآن کریم میں فواصل کی رعایت" کی بحث میں آئے گا کہ باقلانی نے علمائے صنعت کے انھیں پیمانوں سے قرآن میں سجع ہونے کی نفی کی ہے۔

اگر تم خود اپنے ملنے والوں اور غلاموں کے کلام میں غور کروگے تو ایسا پاؤگے"۔ ؎۱

جاحظ نے یہ کلام قریش کے رد میں — جو قرآن کو شعر کہتے تھے — نہیں ذکر کیا ہے بلکہ اس سے ان لوگوں کا رد کیا ہے جنہوں نے قرآن کی بعض آیتوں کے بارے میں دعویٰ کیا ہے کہ وہ شعر کے وزن پر ہیں۔

لیکن میرے نزدیک عوام، درباریوں، غلاموں اور سبزی فروشوں کے کلام سے نظیر لانا اس استدلال کو کمزور کرتا ہے۔ یہ مسئلہ اس حد تک گرا ہوا نہیں ہے کہ قرآن کے اعلیٰ کلام میں شعر کی نفی کے استدلال کے لیے ایسی نظیریں پیش کی جائیں۔ میں اب بھی یہی کہوں گی کہ باقلانی نے اپنے کلام میں کفار کے اقوال (یعنی یہ کہ وہ حضورؐ کو شاعر اور قرآن کو شعر کہتے تھے) کے جو وجوہ بیان کیے ہیں ان میں اس قسم کے استدلال کا کوئی مقام نہیں۔ میرا خیال ہے کہ کفار قریش جب یہ کہتے تھے کہ قرآن شعر ہے تو اس سے ان کی مراد یہ ہرگز نہیں ہوتی تھی کہ اس میں بعض فقرات شعر کے وزن پر ہیں۔ نہ کبھی ان کے دل میں یہ خیال آیا ہوگا کہ وہ قرآن کی کچھ آیات لے کر — جو قصیدہ یا رجز کے ایک مصرعہ یا دو مصرعوں کے وزن پر ہوں — انہیں شعر قرار دینے لگیں۔ اور نہ ان کی طبیعت کی بے ذوقی اور سلیقہ کا فساد اس حد تک پہنچ گیا تھا کہ وہ عوام کی زبانوں پر جاری ہونے والے مبتذل لا نہ کلام سے اس کی نظیر پیش کریں۔

حقیقت میں یہ سحر بیان تھا جسے مشرکین نے قرآن میں پہچان لیا تھا۔ قبل اس کے کہ عرب کے دوسرے لوگ اس کی آیات سنیں، ولید بن مغیرہ نے در اصل اسی خالص اور سلیم ذوق کی وجہ سے اپنی قوم کو مشورہ دیا تھا کہ وہ حضورؐ کے بارے میں یہ نہ کہیں کہ ان کا لایا ہوا کلام شعر ہے اس لیے کہ وہ جوں ہی یہ بات کہیں گے اہل عرب اسے رد کردیں گے۔

؎۱ الجاحظ: البیان والتبیین: ۱/۲۸۸۔ سید احمد صقر نے باقلانی کی اعجاز کے ص۸۱ کے حاشیہ میں جاحظ اور باقلانی، دونوں کے کلام میں اس تشابہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

زیادہ سے زیادہ اس کے بارے میں وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ محمد ایک ایسا کلام لائے ہیں جو جادو ہے۔ جو آدمی اور اس کے بھائی، بیوی اور اولاد میں جدائی کر دیتا ہے۔

ان لوگوں نے کلام کے جادو اور بیان کے سحر کو پہچان لیا تھا۔

صرف یہی چیز اس گفتگو سے سمجھ میں آ رہی ہے جو ان مشرکین کے درمیان آغاز بعثت میں ہوئی تھی اور جسے ابن ہشام نے سیرت میں ابن اسحاق سے نقل کیا ہے۔

اسی طرح جب مشرکین نے قرآن کو "کاہنوں کی سجع" قرار دیا تھا تو اس سے بھی ان کی یہی مراد تھی۔ اس لیے کہ سجع کی طرح ان کے وجدان پر اس کے اثر اور ان کے دلوں پر اس کے قبضے سے وہ مانوس ہو گئے تھے۔ اس پر ہم آئندہ "نظم قرآنی میں سجع اور رعایتِ فواصل" پر گفتگو کے دوران تفصیل سے بحث کریں گے۔

شاعری کوئی معیوب چیز نہیں

چونکہ مشرکین نے قرآن کو جن اوصاف سے متصف قرار دیا۔ ان میں قریب ترین "شعر" ہے اس لیے قرآن نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے شاعری کی نفی کی۔ اس لیے نہیں کہ شاعری بری چیز ہے جیسا کہ باقلانی نے فصل " قرآن میں شعر نہ ہونے کا بیان" میں خیال ظاہر کیا ہے[1] بلکہ اس لیے کہ عربی وجدان تک نفوذ کرنے اور عقلوں، دلوں اور ضمیروں پر قبضہ جمانے کے سلسلہ میں شعر اور قرآن کے اعجاز بیان میں التباس کا مظنہ تھا۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلے سورۂ یٰس (جو مکی ہے) کی یہ آیت نازل ہوئی۔

"وَمَا عَلَّمْنٰهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهٗ ۚ اِنْ هُوَ اِلَّا ذِكْرٌ وَّقُرْاٰنٌ مُّبِيْنٌ، لِّيُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَّيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكٰفِرِيْنَ" (۶۹-۷۰)

ہم نے اس (نبی ﷺ) کو شعر نہیں سکھایا ہے اور نہ شاعری اس کو زیب ہی دیتی ہے۔ یہ تو ایک نصیحت ہے اور صاف پڑھی جانے والی کتاب تاکہ وہ ہر شخص کو خبردار کر دے جو زندہ ہو اور انکار کرنے والوں پر حجت قائم ہو جائے۔

---

[1] اعجاز القرآن ص ۴۶

آیت میں صراحت ہے کہ وہ قرآن کی صفت کی تحدید اور اس کے مشن اور پیغام کا بیان ہے۔ اس میں شعر کی مخالفت کے موقف کا اعلان نہیں ہے۔

اس کے بعد سورۂ صٰفّٰت کی آیت نازل ہوئی جس میں ان لوگوں کا رد کیا گیا ہے جو معجزہ کے بارے میں جھگڑتے ہیں:

وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ۔ بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ۔ (۳۶-۳۷)

وہ کہتے تھے "کیا ہم ایک شاعر مجنون کی خاطر اپنے معبودوں کو چھوڑ دیں" حالانکہ وہ حق لے کر آیا تھا اور اس نے رسولوں کی تصدیق کی تھی۔

پھر سورۂ انبیاء کی آیت:

بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ، فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ۔ (۵)

وہ کہتے ہیں بلکہ یہ پراگندہ خواب ہیں۔ بلکہ یہ اس کی من گھڑت ہے۔ بلکہ یہ شخص شاعر ہے۔ ورنہ یہ لائے کوئی نشانی جس طرح پرانے زمانے کے رسول نشانیوں کے ساتھ بھیجے گئے تھے۔

اور سورۂ طور کی آیت نازل ہوئی:

فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَّلَا مَجْنُونٍ، أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ، قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ مِّنَ الْمُتَرَبِّصِينَ۔ (۲۹-۳۱)

پس اے نبی تم نصیحت کیے جاؤ اپنے رب کے فضل سے نہ تم کاہن ہو اور نہ مجنون۔ کیا یہ لوگ کہتے ہیں کہ یہ شخص شاعر ہے جس کے حق میں ہم گردش ایام کا انتظار کر رہے ہیں؟ ان سے کہو اچھا انتظار کرو۔ میں بھی تمہارے ساتھ انتظار کرتا ہوں۔

یہ تمام کی تمام آیتیں مکی ہیں۔ اسی طرح سورۂ "الحاقہ" جو مکی دور کے آخر میں نازل ہوئی۔

کی یہ آیت بھی زبردست اسلوب ہیں، معجزہ اور رسول کی صفت میں عبث مجادلہ کو جڑ سے کاٹ دیتی ہے:

فَلَآ اُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُوْنَ، وَمَا لَا تُبْصِرُوْنَ، اِنَّهٗ لَقَوْلُ رَسُوْلٍ كَرِيْمٍ، وَّمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ، قَلِيْلًا مَّا تُؤْمِنُوْنَ، وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ، قَلِيْلًا مَّا تَذَكَّرُوْنَ، تَنْزِيْلٌ مِّنْ رَّبِّ الْعَالَمِيْنَ۔

(۳۸ - ۴۳)

پس نہیں، میں قسم کھاتا ہوں ان چیزوں کی بھی جو تم دیکھتے ہو اور ان کی بھی جنہیں تم نہیں دیکھتے۔ یہ ایک رسول کریم کا قول ہے۔ کسی شاعر کا قول نہیں ہے۔ تم لوگ کم ہی ایمان لاتے ہو اور نہ ہی یہ کسی کاہن کا قول ہے تم لوگ کم ہی غور کرتے ہو۔ یہ رب العالمین کی طرف سے نازل ہوا ہے۔

البتہ سورۂ شعراء — جو مکی ہے — کی مدنی آیات یہ ہیں:

وَالشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوٗنَ، اَلَمْ تَرَ اَنَّهُمْ فِىْ كُلِّ وَادٍ يَّهِيْمُوْنَ وَاَنَّهُمْ يَقُوْلُوْنَ مَا لَا يَفْعَلُوْنَ۔ ۲۲۴ تا ۲۲۶)

رہے شعراء تو ان کے پیچھے بہکے ہوئے لوگ چلا کرتے ہیں۔ کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ وہ ہر وادی میں بھٹکتے ہیں اور ایسی باتیں کہتے ہیں جو کرتے نہیں ہیں۔

یہ آیات قرآن سے شعر کی نفی اور بطور معجزہ استدلال کے سیاق میں مذکور نہیں ہیں جیسا کہ باقلانی کو وہم ہوا[1] بلکہ یہ قریش کے ان شعراء کے بارے میں نازل ہوئی ہیں جنہوں نے اسلام اور بت پرستی کے درمیان ہونے والے معرکے میں اپنی پوزیشن سنبھال لی تھی۔ جو جھوٹ بولتے تھے۔ دوسروں کو گمراہ کرتے تھے، اور گمراہ ہونے والوں کو دغلاتے تھے۔ یہاں تمام شعراء کی مذمت مقصود نہیں ہے۔ اسی لیے بعد کی آیات میں اس سے اہل ایمان شعراء کو مستثنیٰ قرار دے دیا گیا ہے کہ وہ جو کچھ کہتے ہیں اس میں اللہ سے

---

[1] اعجاز القرآن ص ۴۶

ڈرتے ہیں اور حق کا دفاع کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان متقی شعراء سے وعدہ کیا ہے کہ انہیں ظالموں پر ضرور فتح نصیب فرمائے گا۔

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانتَصَرُوا مِن بَعْدِ مَا ظُلِمُوا ۗ وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ

(الشعراء ۲۶: ۲۲۷)

بجز ان لوگوں کے جو ایمان لائے اور جنہوں نے نیک عمل کیے اور اللہ کو کثرت سے یاد کیا اور جب ان پر ظلم کیا گیا تو صرف بدلہ لے لیا۔ اور ظلم کرنے والوں کو عنقریب معلوم ہو جائے گا کہ وہ کس انجام سے دوچار ہوتے ہیں۔

قرآن ہی کا معجزہ کیوں؟

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو معجزہ اس کلام کی صورت میں کیوں عطا کیا گیا جسے مشرکین نے اس کی غیر معمولی تاثیر کی وجہ سے شعر، جادو اور کہانت کے اوصاف سے متصف کیا؟ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو ایسی نشانیاں اور ایسے معجزے کیوں نہیں عطا کیے جیسے آپ سے پہلے کے انبیاء کو ان کی قوموں کے مطالبے پر عطا کیے تھے؟

شریف مرتضیٰ نے اپنی کتاب "طیف الخیال" میں نبی عربی ؐ کے معجزہ کو آپ کی قوم کے درجۂ بیان سے مربوط کرنے کی کوشش کی ہے۔ مذکورہ سوال کا سب سے واضح جواب جس پر وہ مطمئن ہیں (واللہ اعلم) وہ ہے جو تاریخ ادیان کے تقابل سے معلوم ہوتا ہے۔ اور وہ یہ کہ قدیم زمانے سے (جب انسانیت کا آغاز ہوا تھا) زمانۂ رشد تک ارتقائی مراحل کے ساتھ ساتھ انبیاء کے معجزوں میں بھی ارتقاء ہوتا رہا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ جس زمانہ میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو نبوت ملی اس وقت ضرورت تھی کہ انسانیت جادوئی زمانہ سے آگے بڑھ جائے چنانچہ آپ کا معجزہ جس نے اس زمانہ کے تمام جادوگر فنکاروں کو مات کر دیا اور ان کے ماہرین کو چیلنج کیا تاکہ

جو لوگ شک میں پڑے ہوئے ہیں وہ مان لیں کہ جو کچھ موسیٰ (علیہ السلام) نے دکھایا ہے وہ انسان کی طاقت سے باہر ہے اور ان کی نبوت کی تصدیق کریں اور ان پر ایمان لے آئیں تاکہ حضرت موسیٰ انہیں اپنی رسالت کے ذریعے ایک نئے زمانے کی طرف رہنمائی کریں۔

لیکن بہت جلد یہود نے موسوی رسالت میں عیوب پیدا کر دیے اور کلام الٰہی میں تحریف کر دی:

فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ۔

(البقرہ - ٧٩)

پس ہلاکت اور تباہی ہے ان لوگوں کے لیے جو اپنے ہاتھوں سے شرع کا نوشتہ لکھتے ہیں پھر لوگوں سے کہتے ہیں کہ یہ اللہ کے پاس سے آیا ہوا ہے تاکہ اس کے معاوضے میں تھوڑا سا فائدہ حاصل کر لیں۔ ان کے ہاتھوں کا یہ لکھا بھی ان کے لیے تباہی کا سامان ہے اور ان کی یہ کمائی بھی ان کے لیے موجب ہلاکت ہے۔

پھر ایک زمانہ گزرا جس میں انسانیت یہود کے قبیلوں کی برائیوں اور اپنے نبی کی رسالت میں نقائص و عیوب داخل کر دینے کے نتیجے میں، جہنم کدہ بن گئی:

مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ۚ بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ ۚ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

(الجمعہ - ٥)

جن لوگوں کو توراۃ کا حامل بنایا گیا تھا مگر انھوں نے اس کا بار نہ اٹھایا ان کی مثال اس گدھے کی سی ہے جس پر کتابیں لدی ہوئی ہوں اس سے بھی زیادہ بری مثال ان لوگوں کی ہے جنہوں نے اللہ کی آیات کو جھٹلا دیا ہے۔ ایسے ظالموں کو اللہ ہدایت نہیں دیا کرتا۔

یہاں تک کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو نبوت ملی۔ اب وقت آگیا تھا کہ انسانیت 'عبادت ابطال' کے زمانہ سے (جو کہ تعدد الٰہ کے زمانے کا بدل تھا) آگے بڑھ جائے۔ اس زمانہ میں 'بطولت'، کو خوارق کے ذریعے جانچا جاتا تھا۔ اس وقت حضرت عیسٰی علیہ السلام کا معجزہ ظاہر ہوا تاکہ لوگ ان کے معجزہ ـــ جو لوگوں کے بطولی خوارق سے کہیں بڑھ کر ہے ـــ کے ذریعے ان کی نبوت پر ایمان لے آئیں۔ ان کا اتباع کریں اور وہ انھیں ابطال کی عبادت سے نجات دلا کر توحید کی طرف رہنمائی کریں۔

لیکن بہت جلد حضرت عیسٰی علیہ السلام کا معجزہ ان کے متبعین پر مبہم ہو کر رہ گیا۔ اور وہ ان کی الوہیت کا اعتقاد کرنے لگے۔ جبکہ حضرت عیسٰی کی بعثت ہی اس لیے ہوئی تھی تاکہ شرک اور انسان کی عبادت کے زمانہ کو منسوخ کر کے تنہا خالق کائنات کی عبادت کی طرف دعوت دیں۔

حضرت عیسٰی علیہ السلام کی بعثت کو چھ صدیاں گزر گئیں اس عرصے میں حضرت مسیح کی لاہوتیت کا اعتقاد رکھنے والوں اور ان کی ناسوتیت کے قائلین کے درمیان مذہبی کشمکش سے انسانیت کی کمر ٹوٹ گئی۔ اب وقت آگیا تھا کہ دینی عقیدہ ہر شائبہ سے پاک ہو جائے اور توحید (جو پورے دین کا جوہر ہے) نکھر کر سامنے آجائے۔ اس وقت اللہ تعالیٰ نے ختم نبوت کے لیے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا جو دوسرے انسانوں کی طرح عام انسان تھے، دوسروں کی طرح کھاتے پیتے، اٹھتے بیٹھتے اور بازاروں میں چلتے پھرتے تھے اور دوسرے انسانوں کی طرح ان پر بھی انسانی اعراض، جذبات اور رنج و غم طاری ہوتے تھے۔

اللہ کی طرف سے بھیجے ہوئے اس انسان کی نبوت پر گواہی دینے والا عظیم معجزہ عربی مبین میں نازل شدہ وہ کتاب تھی جس کا مثل لانے سے اہل عرب عاجز ہو گئے۔ اللہ تعالیٰ نے حضورؐ کو یہ معجزہ اس لیے عطا فرمایا تاکہ لوگ آپ کی نبوت کی تصدیق کریں۔ آپؐ کی اتباع کریں، اور آپؐ اپنی رسالت کے ذریعے انھیں اس زمانہ کی طرف رہنمائی کریں جس میں انسان اپنے خالق کے علاوہ کسی کی عبودیت کا اقرار نہ کرے۔

اور چونکہ اسلام اپنے پہلے کی تمام نبوتوں کی تصدیق کرتا تھا اور ان میں دینِ حق کا جو جوہر گدلا ہونے سے رہ گیا تھا اس کی تائید کرتا تھا اس لیے اس پر دین کے پیغامات کا خاتمہ کر دیا گیا۔ اس لیے کہ انسانیت ارتقائی مراحل طے کرتے ہوئے اپنے رشد کے مرحلہ تک پہنچ چکی تھی اور اس بات کی اہل ہو گئی تھی کہ اپنی انسانیت کی امانت اور اپنے آزاد وجود کی ذمہ داریوں کا بار اٹھا سکے۔

یہاں کسی کو یہ وہم نہیں ہونا چاہیے کہ حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے دوسرے معجزات سے ــــ جو صحیح احادیث سے ثابت ہیں ــــ تجاہل برتا جا رہا ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اس بحث کا موضوع اعجازِ قرآن کے ساتھ خاص ہے اس لیے دوسرے معجزات کا تذکرہ اس موضوع سے خارج ہے۔

یہ صحیح نہیں کہ معتزلہ نے قرآن کے علاوہ دوسرے تمام معجزات کو باطل قرار دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے دوسرے معجزات کا بھی اثبات کیا ہے، انھیں نبوت پر دلیل مانا ہے اور ان کو زمانۂ بعثت کے بعد کے لوگوں کے لیے جنھوں نے ان معجزات کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ نہیں کیا، اثباتِ نبوت پر فرع شمار کیا ہے، لیکن انھوں نے استدلال اور مخالفین سے مباحثہ کرنے میں ان کا ذکر نہیں کیا ہے۔ قاضی عبدالجبار (معتزلی) معجزۂ قرآن کے اثبات پر بحث کرنے کے بعد کہتے ہیں:

"ان باتوں کی وجہ سے ہمارے مشائخ نے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے اثبات میں ان معجزات کا سہارا نہیں لیا ہے جن کا علم آپ کی نبوت کے علم کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ اس لیے کہ ان کا اثبات نبوت کے اثبات پر فرع ہے۔ اس لیے اس سے نبوت پر کیسے استدلال کیا جا سکتا ہے؟ البتہ انھوں نے ان معجزات کو ان لوگوں کے لیے جو انھیں استدلالی پہلو سے جانتے ہیں، شرحِ صدر میں اضافہ کرنے والا قرار دیا ہے۔ البتہ جو لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے ہیں اور جنھوں نے اپنی آنکھوں سے ان کا مشاہدہ کیا ہے ان کے سلسلہ میں یہ معجزات بھی معجزۂ قرآن کی طرح ہیں اور

جس طرح قرآن سے آپ کی نبوت پر استدلال کیا جا سکتا ہے اسی طرح ان معجزات سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے اس لیے کہ مشاہدہ کے ذریعہ اثبات نے اسے اس چیز سے خارج کر دیا ہے کہ ان کے دیکھنے والے کا علم نبوت پر فرع کی طرح ہو۔ اس لیے ان سے نبوت پر استدلال صحیح ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے مشائخ نے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے اثبات میں صرف قرآن پر اعتماد کیا ہے۔ اس لیے کہ قرآن کے بارے میں مخالف کا علم موافق کی طرح ہے۔

ہمارے شیخ ابو علی نے اپنی کتاب "نقض الامامۃ" (جو انھوں نے ابن الراوندی کے رد میں لکھی تھی) اور دوسری کتابوں میں یہی بات لکھی ہے۔

رہے وہ بد باطن لوگ جنھوں نے یہ دعویٰ کیا کہ معتزلہ نے حضرت محمدؐ کے تمام معجزات کا انکار کیا ہے، ان کا دعویٰ ان کی جہالت پر دلالت کرتا ہے۔ اس لیے کہ ہمارے مشائخ نے ان کا اثبات کیا ہے اور انھیں بھی نبوت پر دلیل مانا ہے۔ لیکن مخالفین سے مباحثہ کے دوران ان کا سہارا لینا اور ان سے استدلال کرنا جائز نہیں سمجھا ہے،،[1]

پھر قاضی عبدالجبار نے اس سلسلہ میں ایک مستقل فصل منعقد کی ہے جس میں قرآن کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دوسرے معجزات کا بھی اثبات کیا ہے اور نبوت پر انھیں بھی دلیل مانا ہے، اس میں انھوں نے اپنے شیوخ سے نقل کیا ہے کہ:

"ان معجزات میں سے کچھ وہ ہیں جو یقینی طور پر معلوم ہیں، جو بڑے بڑے مجموں میں ظاہر ہوئے ہیں اور ان کے بارے میں روایات بھی بکثرت مروی ہیں .... ابو ہاشم نے اسے متعدد مقامات پر ذکر کیا ہے۔ ہمارے شیخ ابو علی نے اپنی کتاب "نقض الامامۃ" (جسے انھوں نے ابن الراوندی کے رد میں لکھا تھا) میں اس کا ذکر کیا ہے،،[2]

---

[1] المغنی: ۱۶/ ۱۵۲ [2] المغنی: ۱۶/ ۱۴۸

فصل دوم

مجادلہ اور چیلنج

"کہہ دو کہ اگر انسان اور جن سب کے سب مل کر اس قرآن جیسی کوئی چیز لانے کی کوشش کریں تو نہ لا سکیں گے چاہے وہ سب ایک دوسرے کے مددگار ہی کیوں نہ ہوں" (الاسراء۔ ۸۸)

"اور اگر تمھیں اس امر میں شک ہے کہ یہ کتاب جو ہم نے اپنے بندے پر اتاری ہے۔ یہ ہماری ہے یا نہیں تو اس کے مانند ایک ہی سورت بنا لاؤ۔ اپنے سارے ہم نواؤں کو بلا لو۔ ایک اللہ کو چھوڑ کر باقی جس جس کی چاہو مدد لے لو۔ اگر تم سچے ہو تو یہ کام کر کے دکھاؤ۔ لیکن اگر تم نے ایسا نہ کیا اور یقیناً کبھی نہیں کر سکتے تو ڈرو اس آگ سے جس کا ایندھن بنیں گے انسان اور پتھر، جو مہیا کی گئی ہے منکرین حق کے لیے" (البقرہ: ۲۳: ۲۴)

مشرکین کو قرآن کے معاملہ میں کچھ شک نہ تھا

حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی عرب قوم کے سامنے اپنے معجزہ قرآن کو جو آپؐ پر نازل ہوا تھا پیش کیا۔ تو جس شخص کو ایمان کی توفیق نصیب ہوئی وہ محض اسے سن کر ہی ایمان لے آیا۔ اس کے برخلاف قریش کے بت پرستی کے علمبرداروں پر

شاق گزرا کہ اپنے ہی جیسے ایک انسان کی نبوت کو تسلیم کریں جو قریش کی ایک ایسی عورت کا فرزند ہے جو سوکھے گوشت پر گزارا کرتی تھی، جو ان کے عقلمندوں کو بے وقوف قرار دیتا ہے۔ ان کے آباء و اجداد کے دین کو منسوخ کرتا ہے اور ان اقتصادی اور اجتماعی حالات کو ختم کرنے کے درپے ہے جنھیں انھوں نے اسلاف سے وراثت میں پایا ہے، جن پر عرصۂ دراز سے ان کی زندگی قائم ہے اور جن کی وجہ سے انھیں دولت و ثروت اور قبائل عرب میں دینی و تجارتی اثر و رسوخ حاصل ہے۔ وہ "ام القریٰ" میں بڑے بڑے مناصب پر قابض ہیں جہاں سارا عرب حج کرنے کے لیے آتا ہے اور جہاں عام بازاروں پر جو موسم حج میں مکہ میں لگتے ہیں (جیسے سوق عکاظ، سوق ذی المجنہ، سوق ذوالمجاز وغیرہ) ان کی سیادت قائم ہے۔

حضرت محمد بن عبداللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے سامنے کوئی ایسی نشانی نہیں پیش کی جیسی ان سے قبل کے انبیاء پیش کرتے تھے۔ بلکہ آپؐ کا عظیم معجزہ یہ قرآن ہے جو عربی مبین میں نازل ہوا ہے اور جس کے بارے میں وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ یہ معجزہ ہے۔ انھوں نے کبھی آپؐ کو جھوٹ بولتے ہوئے نہیں سنا، کبھی آپؐ کی امانت و دیانت عقل اور اخلاق میں شک نہیں کیا۔ لیکن اس دعوت کے مقابلہ میں — جو ان کے آباء و اجداد کے دین کا انکار کرتی ہے، ان کے عقلمندوں کو بے وقوف ٹھہراتی ہے، ان کے مفادات کو خطرے میں ڈالتی ہے اور جن حالات کے وہ عادی اور مانوس ہو گئے ہیں انھیں ختم کرتی ہے — آپ کی نبوت کے معجزہ کے بارے میں مجادلہ اور مباحثہ کرنے کے درپے ہو گئے۔

مثلاً انھوں نے آپؐ پر ایسے الزامات لگائے جن کے بارے میں خود انھیں یقین تھا کہ آپؐ ان سے بری ہیں۔ اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ معجزہ کے بارے میں ان کے موقف پر گفتگو کرتے ہوئے، ہم قرآن کے بارے میں ان کی حقیقی رائے اور ان جدلی دعووں میں فرق کریں جو انھوں نے محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت میں گھڑے تھے تاکہ اہل عرب کو آپ کی رسالت پر ایمان لانے سے باز رکھ سکیں۔

ابھی کچھ پہلے ہم نے ایک روایت نقل کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کس قدر حیران و متحیر تھے کہ قرآن کو شعر، سحر یا کہانت، کس وصف سے متصف قرار دیں؟ حالانکہ

خود وہ اپنے دل میں یہ یقین رکھتے تھے اور آپس میں بھی اقرار کرتے رہتے تھے کہ قرآن ان میں سے کچھ نہیں۔ وہ انسانی کلام کے علاوہ کوئی اور ہی چیز ہے۔ وہ اتنے بھی غافل نہیں تھے کہ یہ خیال کرنے لگیں کہ عرب قرآن اور منظوم شعر، کاہنوں کی سجع اور جادو کے منتروں میں امتیاز نہیں کر سکیں گے۔ بلکہ ایسا کرنے کی وجہ یہ تھی کہ انھیں کچھ امید تھی کہ ممکن ہے اس طرح وہ موسم حج میں مکہ آنے والے اہل عرب کو قرآن سننے سے باز رکھ سکیں انھوں نے حرم کی نگرانی شروع کر دی اور مسلمانوں کو وہاں تلاوت قرآن سے روکنے لگے تاکہ اس طرح قرآن اہل مکہ کے دل و ضمیر میں نفوذ نہ کرنے پائے۔ اس کے ساتھ ہی انھوں نے اسلام لانے والوں پر ظلم و تشدد کے پہاڑ توڑنے شروع کر دیے۔ لیکن دعوت جاری رہی اور ہر آنے والے دن کوئی نہ کوئی اس پر ایمان لاتا رہا۔۔۔ اللہ کا کلام بت پرستی کی عظمت و شوکت کو پامال کرتا رہا۔ اس کے قلعوں کو لرزہ براندام کرتا رہا اور اس کے قافلے سے ٹوٹ ٹوٹ کر لوگ اللہ کے لشکر میں شامل ہوتے رہے اور اس کے رسول کے حامی و مؤید بنتے رہے، اور جوں جوں ایذا و تعذیب میں زیادتی ہوتی رہی اسی کے بقدر مسلمانوں میں اپنے عقیدے پر ثابت قدمی اور تکالیف برداشت کرنے کی طاقت میں بھی اضافہ ہوتا رہا۔۔۔ اس نازک صورت حال میں مشرکین کو یہ سوجھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کر دیں اور قرآن کے گھڑنے کا الزام لگا دیں۔ یہ گمان کرتے ہوئے نہیں کہ آپؐ نے واقعی اسے گھڑا ہے۔ اس لیے بھی نہیں کہ ان میں کچھ لوگ یہ خیال کر رہے تھے کہ "تمام لوگ اس جیسا پیش کرنے پر قادر ہیں" بلکہ اس لیے تاکہ آپ کی رسالت پر شکوک و شبہات کی پرچھائیاں ڈال دیں اور ان لوگوں کو اس پر ایمان لانے سے باز رکھ سکیں جو موروثی حالات اور راسخ عادتوں پر باقی رہنا چاہتے ہیں، جن پر اپنے آباء و اجداد کی "نافرمانی" کرنا اور اپنے دین کو ترک کرنا شاق گزرتا ہے اور جو اس قبیلے کے منتشر ہو جانے کا خوف کرتے ہیں جسے جزیرۃ العرب میں دینی سرداری اور اقتصادی اور ثقافتی اقتدار حاصل ہے۔

قاضی عبدالجبار فرماتے ہیں:

"مشرکین مکہ کے جو احوال ہمیں معلوم ہوئے ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ انھیں قرآن کے معاملہ میں کچھ بھی شک نہ تھا اس لیے کہ ان لوگوں میں سے بعض کا اسلام قبول کر لینا ان کے شک کی نفی کرتا ہے۔ اسی طرح ان میں سے جن لوگوں نے اسلام قبول نہیں کیا وہ بھی قرآن کو عظمت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور اس کا معارضہ نہ کر سکنے کی وجہ سے جنگ وجدال اور دوسری چیزوں کی طرف مائل تھے۔ اس سے بھی قرآن کے بارے میں ان کے شک کی نفی ہوتی ہے۔ اس حال میں یہ فرض کرنا ہرگز صحیح نہیں کہ انھیں قرآن کے معاملے میں شک تھا"

مجادلہ اور چیلنج کی آیات

مکی عہد میں آغاز بعثت سے آخری مکی سورہ — سورہ المطففین — کے زمانۂ نزول تک مجادلہ کا میدان گرم رہا۔

محمد بشر ہیں۔ وہ اپنی بشریت کا انکار بھی نہیں کرتے پھر کیوں نہ وہ لوگ یہ کہہ دیں کہ انھوں نے قرآن اپنی طرف سے بنا لیا ہے اور اپنی طرف سے گھڑ کر پیش کر دیا ہے اور یہ سراسر انسانی کلام ہے؟

ان میں کچھ لوگ پرانے لوگوں کے قصے لکھتے ہیں۔ ان کا کیا جاتا ہے اگر وہ یہ دعویٰ کر دیں کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) جو قرآن پیش کر رہے ہیں وہ تو چند قصے ہیں جنہیں انھوں نے لکھ لیا ہے؟

ان میں سے کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جنھوں نے قدیم صحیفوں سے کچھ باتیں اخذ کی تھیں اگر وہ یہ دعویٰ کر دیں کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے بھی انھیں صحیفوں سے یہ کلام نقل کیا ہے جو انھیں صبح و شام املا کرایا جاتا ہے تو جن لوگوں نے قرآن نہ سنا ہوگا ان پر حقیقت پوشیدہ رہ جائے گی۔

قرآن ان کے یہ تمام الزامات اور افترا ات کھول کھول کر بیان کرتا ہے اور ان سے

ایسا واضح مجادلہ کرتا ہے جس سے ہر ذی عقل و بصیرت ان مشرکین کے دعووں میں ضعف کا پہلو دیکھ لے گا۔ مثال کے طور پر چند آیات کا ترجمہ ملاحظہ ہو! [1]

القلم : ۱۰-۱۵

" ہرگز نہ دبو کسی ایسے شخص سے جو بہت قسمیں کھانے والا بے وقعت آدمی ہے، طعنے دیتا ہے، چغلیاں کھاتا پھرتا ہے، بھلائی سے روکتا ہے، ظلم و زیادتی میں حد سے گزر جانے والا ہے، سخت بد اعمال ہے، جفا کار ہے اور ان سب عیوب کے ساتھ بد اصل ہے۔ اس بنا پر کہ وہ بہت مال و اولاد رکھتا ہے۔ جب ہماری آیات اس کو سنائی جاتی ہیں تو کہتا ہے یہ تو اگلے وقتوں کے افسانے ہیں۔"

القلم : ۴۴-۴۷

" پس اے نبی، تم اس کلام کے جھٹلانے والوں کا معاملہ مجھ پر چھوڑ دو۔ ہم ایسے طریقے سے ان کو بتدریج تباہی کی طرف لے جائیں گے کہ ان کو خبر بھی نہ ہوگی۔ میں ان کی رسی دراز کر رہا ہوں۔ میری چال بڑی زبردست ہے۔ کیا تم ان سے کوئی اجر طلب کر رہے ہو کہ یہ اس چٹی کے بوجھ تلے دبے جا رہے ہوں؟ کیا ان کے پاس غیب کا علم ہے جسے یہ لکھ رہے ہوں؟"

المدثر : ۱۱-۲۶

" چھوڑ دو مجھے اور اس شخص کو جسے میں نے اکیلا پیدا کیا۔ بہت سا مال اس کو دیا۔ اس کے ساتھ حاضر رہنے والے بیٹے دیے اور اس کے لیے ریاست کی راہ ہموار کی۔ پھر وہ طمع رکھتا ہے کہ میں اسے اور زیادہ دوں۔ ہرگز نہیں وہ ہماری آیات سے عناد رکھتا ہے۔ میں تو اسے عنقریب ایک کٹھن چڑھائی چڑھواؤں گا۔ اس نے سوچا اور کچھ بات بنانے کی کوشش کی۔ تو خدا کی

---

[1] یہاں آیات کو نزول کی ترتیب سے بیان کیا گیا ہے۔

مار اس پر، کیسی بات بنانے کی کوشش کی۔ ہاں خدا کی مار اس پر کیسی بات بنانے کی کوشش کی۔ پھر (لوگوں کی طرف) دیکھا۔ پھر پیشانی سکیڑی اور منہ بنایا۔ پھر پلٹا اور تکبر میں پڑ گیا۔ آخر کار بولا کہ یہ کچھ نہیں ہے مگر ایک جادو جو پہلے سے چلا آ رہا ہے۔ یہ تو ایک انسانی کلام ہے۔ عنقریب میں اسے دوزخ میں جھونک دوں گا"

الفرقان : ۴ - ۱۱

جن لوگوں نے نبی کی بات ماننے سے انکار کر دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ فرقان ایک من گھڑت چیز ہے جسے اس شخص نے آپ ہی گھڑ لیا ہے اور کچھ دوسرے لوگوں نے اس کام میں اس کی مدد کی ہے، بڑا ظلم اور سخت جھوٹ ہے جس پر یہ لوگ اتر آئے ہیں۔ کہتے ہیں یہ پرانے لوگوں کی لکھی ہوئی چیزیں ہیں جنہیں یہ شخص نقل کراتا ہے اور وہ اسے صبح و شام سنائی جاتی ہیں۔ اے نبی ان سے کہو کہ اسے نازل کیا ہے اس نے جو زمین اور آسمانوں کا بھید جانتا ہے حقیقت یہ ہے کہ وہ بڑا غفور و رحیم ہے۔ کہتے ہیں یہ کیسا رسول ہے جو کھانا کھاتا ہے اور بازاروں میں چلتا پھرتا ہے کیوں نہ اس کے پاس کوئی فرشتہ بھیجا گیا جو اس کے ساتھ رہتا اور نہ ماننے والوں کو دھمکاتا۔ یا اور کچھ نہیں تو اس کے لیے کوئی خزانہ ہی اتار دیا جاتا۔ یا اس کے پاس کوئی باغ ہی ہوتا جس سے یہ اطمینان کی روزی حاصل کرتا اور یہ ظالم کہتے ہیں تم لوگ تو ایک سحر زدہ آدمی کے پیچھے لگ گئے ہو۔ دیکھو کیسی کیسی حجتیں یہ لوگ تمہارے آگے پیش کر رہے ہیں۔ ایسے بہکے ہیں کہ کوئی ٹھکانے کی بات ان کو نہیں سوجھتی۔ بڑا بابرکت ہے وہ جو اگر چاہے تو ان کی تجویز کردہ چیزوں سے بھی زیادہ بڑھ چڑھ کر تم کو دے سکتا ہے (ایک نہیں) بہت سے باغ جن کے نیچے نہریں بہتی ہوں اور بڑے بڑے محل۔ اصل بات یہ ہے کہ یہ لوگ اس گھڑی کو جھٹلا چکے ہیں اور جو اس گھڑی کو جھٹلائے اس کے لیے ہم نے بھڑکتی ہوئی

آگ مہیا کر رکھی ہے۔

الاسراء : ۸۸- ۹۶

"کہہ دو کہ اگر انسان اور جن سب کے سب مل کر اس قرآن جیسی کوئی چیز لانے کی کوشش کریں تو نہ لاسکیں گے چاہے وہ سب ایک دوسرے کے مددگار ہی کیوں نہ ہوں۔ ہم نے اس قرآن میں لوگوں کو طرح طرح سے سمجھایا مگر اکثر لوگ انکار ہی پر جمے رہے اور انھوں نے کہا "ہم تیری بات نہ مانیں گے جب تک کہ تو ہمارے لیے زمین کو پھاڑ کر ایک چشمہ جاری نہ کر دے۔ یا تیرے لیے کھجوروں اور انگوروں کا ایک باغ پیدا ہو اور تو اس میں نہریں رواں کر دے یا تو آسمان کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے ہمارے اوپر گرا دے جیسا کہ تیرا دعویٰ ہے یا خدا اور فرشتوں کو رو در رو ہمارے سامنے لے آئے یا تیرے لیے سونے کا ایک گھر بن جائے یا تو آسمان پر چڑھ جائے اور تیرے چڑھنے کا بھی ہم یقین نہ کریں گے جب تک کہ تو ہمارے اوپر ایک ایسی تحریر نہ اتار لائے جسے ہم پڑھیں" اے محمدؐ، ان سے کہو پاک ہے ہمارا پروردگار کیا میں ایک پیغام لانے والے انسان کے سوا اور بھی کچھ ہوں؛ لوگوں کے سامنے جب کبھی ہدایت آئی تو اس پر ایمان لانے سے ان کو کسی چیز نے نہیں روکا مگر ان کے اسی قول نے کہ کیا اللہ نے بشر کو پیغمبر بنا کر بھیج دیا، ان سے کہو اگر زمین میں فرشتے اطمینان سے چل پھر رہے ہوتے تو ہم ضرور کسی فرشتے ہی کو ان کے لیے پیغمبر بنا کر بھیجتے۔ اے محمدؐ، ان سے کہہ دو کہ میرے اور تمہارے درمیان بس ایک اللہ کی گواہی کافی ہے وہ اپنے بندوں کے حال سے باخبر ہے اور سب کچھ دیکھ رہا ہے۔

الانعام : ۷- ۹

"اے پیغمبر اگر ہم تمھارے اوپر کوئی کاغذ میں لکھی لکھائی کتاب بھی اتار دیتے

اور لوگ اسے اپنے ہاتھوں سے چھو کر بھی دیکھ لیتے تب بھی جنہوں نے حق کا انکار کیا ہے وہ یہی کہتے کہ یہ تو صریح جادو ہے۔ کہتے ہیں اس نبی پر کوئی فرشتہ کیوں نہیں اتارا گیا۔ اگر کہیں ہم نے فرشتہ اتار دیا ہوتا تو اب تک کبھی کا فیصلہ ہو چکا ہوتا پھر انہیں کوئی مہلت نہ دی جاتی۔ اور اگر ہم فرشتے کو اتارتے تب بھی اسے انسانی شکل ہی میں اتارتے اور اس طرح انہیں اسی شبہ میں مبتلا کر دیتے جس میں اب یہ مبتلا ہیں"

الانعام: ۲۵-۲۶

"ان میں سے بعض لوگ ایسے ہیں جو کان لگا کر تمہاری بات سنتے ہیں مگر حال یہ ہے کہ ہم نے ان کے دلوں پر پردے ڈال رکھے ہیں جن کی وجہ سے وہ اس کو کچھ نہیں سمجھتے اور ان کے کانوں میں گرانی ہے (کہ سب کچھ سننے پر بھی کچھ نہیں سنتے) وہ خواہ کوئی نشانی دیکھ لیں۔ اس پر ایمان لا کر نہ دیں گے۔ حد یہ ہے کہ جب وہ تمہارے پاس آکر تم سے جھگڑتے ہیں تو ان میں سے جن لوگوں نے انکار کا فیصلہ کر لیا ہے وہ (ساری باتیں سننے کے بعد) یہی کہتے ہیں کہ یہ ایک داستان پارینہ کے سوا کچھ نہیں۔ وہ اس امر حق کو قبول کرنے سے لوگوں کو روکتے ہیں اور خود بھی اس سے دور بھاگتے ہیں (وہ سمجھتے ہیں کہ اس حرکت سے وہ تمہارا کچھ بگاڑ رہے ہیں) حالانکہ دراصل وہ خود اپنی ہی تباہی کا سامان کر رہے ہیں مگر انہیں اس کا شعور نہیں ہے"۔

سبا: ۴۳: ۴۷

"ان لوگوں کو جب ہماری صاف صاف آیات سنائی جاتی ہیں تو یہ کہتے ہیں کہ "یہ شخص تو بس یہ چاہتا ہے کہ تم کو ان معبودوں سے برگشتہ کر دے جن کی عبادت تمہارے باپ دادا کرتے آئے ہیں"، اور کہتے ہیں کہ "یہ (قرآن) محض ایک جھوٹ ہے گھڑا ہوا"۔ ان کافروں کے سامنے جب حق آیا تو انھوں نے کہہ دیا کہ "یہ تو صریح جادو ہے"، حالانکہ نہ ہم نے ان لوگوں کو پہلے کوئی

کتاب دی تھی کہ یہ اسے پڑھتے ہوں اور نہ تم سے پہلے ان کی طرف کوئی متنبہ کرنے والا بھیجا تھا۔ ان سے پہلے گزرے ہوئے لوگ جھٹلا چکے ہیں۔ جو کچھ ہم نے انھیں دیا تھا اس کے عشر عشیر کو بھی یہ نہیں پہنچے ہیں۔ مگر جب انھوں نے میرے رسولوں کو جھٹلایا تو دیکھ لو کہ میری سزا کیسی سخت تھی۔ اے نبی ان سے کہو کہ "میں تمہیں بس ایک بات کی نصیحت کرتا ہوں۔ خدا کے لیے تم اکیلے اکیلے اور دو دو مل کر اپنا دماغ لڑاؤ اور سوچو تمہارے صاحب میں آخر ایسی کونسی بات ہے جو جنون کی ہو؟ وہ تو ایک سخت عذاب کی آمد سے پہلے تم کو متنبہ کرنے والا ہے" ان سے کہو اگر میں نے تم سے کوئی اجر مانگا ہے تو وہ تم ہی کو مبارک رہے۔ میرا اجر تو اللہ کے ذمہ ہے اور وہ ہر چیز پر گواہ ہے"

الانبیاء: ۱-۱۰

قریب آگیا ہے لوگوں کے حساب کا وقت اور وہ ہیں کہ غفلت میں منہ موڑے ہوئے ہیں۔ ان کے پاس جو تازہ نصیحت بھی ان کے رب کی طرف سے آتی ہے اس کو بتکلف سنتے ہیں اور کھیل میں پڑے رہتے ہیں۔ دل ان کے (دوسری ہی فکروں میں) منہمک ہیں۔ اور ظالم آپس میں سرگوشیاں کرتے ہیں کہ یہ شخص آخر تم جیسا ایک بشر ہی تو ہے پھر کیا تم آنکھوں دیکھتے جادو کے پھندے میں پھنس جاؤ گے؟ رسول نے کہا میرا رب ہر اس بات کو جانتا ہے جو آسمان اور زمین میں کی جائے وہ سمیع اور علیم ہے وہ کہتے ہیں بلکہ یہ پراگندہ خواب ہیں بلکہ یہ اس کی من گھڑت ہے بلکہ یہ شخص شاعر ہے۔ ورنہ یہ لائے کوئی نشانی جس طرح پرانے زمانے کے رسول نشانیوں کے ساتھ بھیجے گئے تھے۔ حالانکہ ان سے پہلے کوئی بستی بھی جسے ہم نے ہلاک کیا ایمان نہ لائے۔ اب کیا یہ ایمان لائیں گے؟ اور اے نبی تم سے پہلے بھی ہم نے انسانوں ہی کو رسول بنا کر بھیجا تھا جن پر ہم وحی کیا کرتے تھے تم لوگ اگر علم نہیں رکھتے تو اہل کتاب سے پوچھ لو۔ ان رسولوں کو ہم نے کوئی ایسا جسم نہیں دیا تھا کہ وہ کھاتے نہ ہوں

اور نہ وہ سدا جینے والے تھے پھر دیکھ لو کہ آخر کار ہم نے ان کے ساتھ اپنے وعدے پورے کیے اور انھیں اور جس جس کو ہم نے چاہا بچا لیا اور حد سے گزر جانے والوں کو ہلاک کر دیا۔ لوگو ہم نے تمہاری طرف ایک ایسی کتاب بھیجی ہے جس میں تمھارا ہی ذکر ہے کیا تم سمجھتے نہیں ہو۔

الحاقہ : ۳۸-۵۲

"پس نہیں، میں قسم کھاتا ہوں ان چیزوں کی بھی جو تم دیکھتے ہو اور ان کی بھی جنہیں تم نہیں دیکھتے۔ یہ ایک رسول کریم کا قول ہے، کسی شاعر کا قول نہیں ہے۔ تم لوگ کم ہی ایمان لاتے ہو اور نہ یہ کسی کاہن کا قول ہے۔ تم لوگ کم ہی غور کرتے ہو۔ یہ رب العالمین کی طرف سے نازل ہوا ہے اور اگر اس (نبی) نے خود گھڑ کر کوئی بات ہماری طرف منسوب کی ہوتی تو ہم اس کا دایاں ہاتھ پکڑ لیتے اور اس کی رگِ گردن کاٹ ڈالتے۔ پھر تم میں سے کوئی (ہمیں) اس کام سے روکنے والا نہ ہوتا۔ درحقیقت یہ پرہیزگار لوگوں کے لیے ایک نصیحت ہے اور ہم جانتے ہیں کہ تم میں سے کچھ لوگ جھٹلانے والے ہیں۔ ایسے کافروں کے لیے یقیناً یہ موجب حسرت ہے اور یہ بالکل یقینی حق ہے۔ پس اے نبی۔ اپنے رب عظیم کے نام کی تسبیح کرو۔"

العنکبوت : ۴۸-۵۲

اے نبی تم اس سے پہلے کوئی کتاب نہیں پڑھتے تھے اور نہ اپنے ہاتھ سے لکھتے تھے۔ اگر ایسا ہوتا تو باطل پرست لوگ شک میں پڑ سکتے تھے۔ دراصل یہ روشن نشانیاں ہیں ان لوگوں کے دلوں میں جنہیں علم بخشا گیا ہے اور ہماری آیات کا انکار نہیں کرتے مگر وہ ظالم ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ کیوں نہ اتاری گئیں اس شخص پر نشانیاں اس کے رب کی طرف سے۔ کہو نشانیاں تو اللہ کے پاس ہیں اور میں صرف خبردار کرنے والا ہوں کھول کھول کر اور کیا ان لوگوں کے لیے یہ (نشانی) کافی نہیں ہے کہ ہم نے تم پر کتاب نازل کی جو انھیں پڑھ کر

سنائی جاتی ہے ؟ درحقیقت اس میں رحمت ہے اور نصیحت ان لوگوں کے لیے جو ایمان لاتے ہیں۔ اے نبی کہو کہ میرے اور تمہارے درمیان اللہ گواہی کے لیے کافی ہے۔ وہ آسمانوں اور زمین میں سب کچھ جانتا ہے۔ جو لوگ باطل کو مانتے ہیں اور اللہ سے کفر کرتے ہیں وہی خسارے میں رہنے والے ہیں۔

المطففین: ۱۰-۱۴

تباہی ہے اس روز جھٹلانے والوں کے لیے جو روز جزا کو جھٹلاتے ہیں اور اسے نہیں جھٹلاتا مگر ہر وہ شخص جو حد سے زیادہ گزر جانے والا بدعمل ہے، اسے جب ہماری آیات سنائی جاتی ہیں تو کہتا ہے یہ تو اگلے وقتوں کی کہانیاں ہیں، ہرگز نہیں، بلکہ دراصل ان لوگوں کے دلوں پر ان کے برے اعمال کا زنگ چڑھ گیا ہے۔

قرآن کا چیلنج

اس رکیک مجادلہ اور مذموم جھگڑے میں وہ عرصہ دراز تک اس لیے معروف رہے کیونکہ آنحضرت ؐ اقرار کرتے تھے کہ وہ ان کی طرح ایک انسان ہیں اور اس لیے بھی کیونکہ ان لوگوں نے آپ سے جن چیزوں کا مطالبہ کیا تھا ان میں سے ایک بھی پیش نہیں کیا۔

مشرکین کے ان جدلی دعووں کے رد میں مکی عہد کے درمیانی زمانہ میں ۔ جبکہ بہت زبردست طریقہ پر مجادلہ ہو رہا تھا جیسا کہ ہم نے ابھی نقل کیا ۔ قرآن انہیں چیلنج کرتا ہے اور دعوت مبارزت دیتا ہے تاکہ اس طرح ہر قسم کے مجادلہ اور شک و شبہ کا خاتمہ ہو جائے قرآن کے اعجاز پر قطعی دلیل فراہم ہو جائے اور ان لوگوں کے خلاف زبردست حجت قائم ہو جائے جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اسے اپنی طرف سے بنا لیا ہے۔ یا پہلے کے قصوں سے نقل کر لیا ہے۔

چیلنج کی آیات میں سب سے پہلے سورۂ اسراء ۔ جو مکی ہے ۔ کی آیت نازل ہوئی جس میں ان لوگوں کا رد کیا گیا ہے جو محض اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا

انکار کرتے تھے کیونکہ آپ ان ہی جیسے ایک انسان ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بشریت کے اثبات کے ساتھ اعجازِ قرآن کا اثبات ان لوگوں کے لیے زبردست چیلنج تھا جو کفر و استکبار پر جمے ہوئے تھے اور ہٹ دھرمی پر آمادہ تھے:

قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰٓى اَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا ۝ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِيْ هٰذَا الْقُرْاٰنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ ۡ فَاَبٰٓى اَكْثَرُ النَّاسِ اِلَّا كُفُوْرًا ۝ وَقَالُوْا لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْاَرْضِ يَنْۢبُوْعًا ۝ۙ اَوْ تَكُوْنَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيْلٍ وَّعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْاَنْهٰرَ خِلٰلَهَا تَفْجِيْرًا ۝ۙ اَوْ تُسْقِطَ السَّمَاۗءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا اَوْ تَاْتِيَ بِاللّٰهِ وَالْمَلٰۗىِٕكَةِ قَبِيْلًا ۝ۙ اَوْ يَكُوْنَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرُفٍ اَوْ تَرْقٰى فِي السَّمَاۗءِ ۭ وَلَنْ نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتّٰى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتٰبًا نَّقْرَؤُهٗ ۭ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيْ هَلْ كُنْتُ اِلَّا بَشَرًا رَّسُوْلًا ۝ۧ وَمَا مَنَعَ النَّاسَ اَنْ يُّؤْمِنُوْٓا اِذْ جَاۗءَهُمُ الْهُدٰٓى اِلَّآ اَنْ قَالُوْٓا اَبَعَثَ اللّٰهُ بَشَرًا رَّسُوْلًا ۝ قُلْ لَّوْ كَانَ فِي الْاَرْضِ مَلٰۗىِٕكَةٌ يَّمْشُوْنَ مُطْمَىِٕنِّيْنَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِّنَ السَّمَاۗءِ مَلَكًا رَّسُوْلًا ۝ قُلْ كَفٰى بِاللّٰهِ شَهِيْدًۢا بَيْنِيْ وَبَيْنَكُمْ ۭ اِنَّهٗ كَانَ بِعِبَادِهٖ خَبِيْرًۢا بَصِيْرًا ۝ (۸۸-۹۶)

کہہ دو کہ اگر انسان اور جن سب کے سب مل کر اس قرآن جیسی کوئی چیز لانے کی کوشش کریں تو نہ لا سکیں گے چاہے وہ سب ایک دوسرے کے مددگار ہی کیوں نہ ہوں۔ ہم نے اس قرآن میں لوگوں کو طرح طرح سے سمجھایا مگر اکثر لوگ انکار ہی پر جمے رہے اور انہوں نے کہا "ہم تیری بات نہ مانیں گے جب تک کہ تو ہمارے لیے زمین کو پھاڑ کر ایک چشمہ جاری نہ کردے، یا تیرے لیے کھجوروں اور انگوروں کا ایک باغ پیدا ہو اور تو اس میں نہریں رواں کردے، یا تو آسمان کو ٹکڑے ٹکڑے کرکے ہمارے اوپر گرادے جیسا کہ تیرا دعویٰ ہے یا

خدا اور فرشتوں کو رو در رو ہمارے سامنے لے آئے یا تیرے لیے سونے کا ایک گھر بن جائے یا تو آسمان پر چڑھ جائے اور تیرے چڑھنے کا بھی ہم یقین نہ کریں گے جب تک کہ تو ہمارے اوپر ایک ایسی تحریر نہ اتار لائے جسے ہم پڑھیں۔ اے محمدؐ ان سے کہو، پاک ہے ہمارا پروردگار، کیا میں ایک پیغام لانے والے انسان کے سوا اور بھی کچھ ہوں؟ لوگوں کے سامنے جب کبھی ہدایت آئی تو اس پر ایمان لانے سے ان کو کسی چیز نے نہیں روکا مگر ان کے اسی قول نے کہ کیا اللہ نے بشر کو پیغمبر بنا کر بھیج دیا، ان سے کہو اگر زمین میں فرشتے اطمینان سے چل پھر رہے ہوتے تو ہم ضرور کسی فرشتے ہی کو ان کے لیے پیغمبر بنا کر بھیجتے۔ اے محمد ان سے کہہ دو کہ میرے اور تمھارے درمیان بس ایک اللہ کی گواہی کافی ہے وہ اپنے بندوں کے حال سے باخبر ہے اور سب کچھ دیکھ رہا ہے۔

یقیناً آپ انسان بھی تھے اور رسول بھی۔ دوسرے تمام لوگوں کی بشریت کے مثل آپ کی بشریت میں بھی کوئی شک نہیں اور یہ قرآن آپ کی رسالت کا معجزہ ہے۔ جو تمام جن وانس کو چیلنج کرتا ہے کہ اس جیسا لا کر دکھائیں خواہ اس میں کسی کا بھی تعاون حاصل کر لیں۔ یہ ہے اعجاز کا مسئلہ جو ان کے سامنے پیش کیا گیا جبکہ وہ بڑے ہی کٹ حجت اور جھگڑالو تھے۔

چیلنج کے مراحل

سورۂ اسرار مکی ہے۔ ترتیب نزول میں اس کا نمبر مشہور قول کے مطابق پچاسواں ہے اس میں چیلنج ہے کہ جن وانس مل کر "اس جیسا قرآن"[1] لا کر دکھائیں۔

[1] ہمارے استاد امین الخولی کی رائے ہے کہ "اس سے مراد قرآن کا وہ حصہ ہے جو اس وقت تک نازل ہو چکا تھا اور وہ پورے قرآن کا نصف ہے۔ اگرچہ راجح قول یہ ہے کہ اس سے مراد قرآن کا اتنا حصہ ہے جس پر قرآن کا لفظ صادق آتا ہو یعنی اس کا ایک ٹکڑا۔

یہ عبارت میں نے انھیں کی تحریر میں یحییٰ بن حمزہ علوی کی کتاب "الطراز" (جو ان کی ذاتی لائبریری میں موجود ہے) کے تیسرے حصے میں ص ۱۷۳ کے حاشیہ پر لکھی ہوئی دیکھی ہے۔

سورۂ اسراء کی اس آیت میں عام چیلنج کرنے کے بعد سورۂ یونس کی آیت میں انھیں چیلنج کیا گیا کہ وہ صرف ایک سورت اس قرآن کے مثل لاکر دکھائیں اور مدد کے لیے اللہ کے علاوہ جن لوگوں کو بھی بلا سکتے ہوں بلالیں:

"کیا یہ لوگ کہتے ہیں کہ پیغمبر نے اسے خود تصنیف کر لیا ہے؟ کہو اگر تم اپنے اس الزام میں سچے ہو تو ایک سورت اس جیسی تصنیف کر لاؤ اور ایک خدا کو چھوڑ کر جس جس کو بلا سکتے ہو مدد کے لیے بلا لو" اصل یہ ہے کہ جو چیز ان کے علم کی گرفت میں نہیں آئی اور جس کا مآل بھی ان کے سامنے نہیں آیا اس کو انہوں نے خواہ مخواہ جھٹلا دیا" (یونس: ۳۸-۳۹)

سورہ یونس کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ وہ مکہ میں سورۂ اسراء کے بعد متصلاً نازل ہوئی۔ سوائے آیات ۴۰، ۹۴، ۹۵، ۹۶ کے کہ وہ مدینہ میں نازل ہوئیں[1] چیلنج والی آیت اڑتیسویں[۳۸] ہے جو مکی آیتوں کے ضمن میں ہے۔ جس میں جدال کو ختم کرنے اور دلیل کو قوی بنانے کے لیے ایک سورت لانے کا چیلنج ہے۔

اگر وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے قرآن کو خود گھڑ لیا ہے تو کیوں وہ اس کے مثل دس سورتیں گھڑ کر نہیں لے آتے جبکہ حضور بھی ان ہی جیسے انسان ہیں؟ سورۂ ہود کی آیت نے جو سورۂ یونس کے بعد متصلاً نازل ہوئی۔ انھیں مذکورہ چیلنج کیا:

"کیا یہ کہتے ہیں کہ پیغمبر نے یہ کتاب خود گھڑ لی ہے؟ کہو اچھا یہ بات ہے تو اس جیسی گھڑی ہوئی دس سورتیں تم بنا لاؤ اور اللہ کے سوا اور جو جو (تمہارے معبود) ہیں ان کو مدد کے لیے بلا سکتے ہو تو بلا لو اگر تم (انہیں معبود سمجھنے میں) سچے ہو۔ اب اگر وہ (تمہارے معبود) تمہاری مدد کو نہیں پہنچتے تو جان لو کہ یہ اللہ کے علم سے نازل ہوئی ہے اور یہ کہ اللہ کے سوا کوئی حقیقی معبود نہیں ہے۔

---

[1] الاتقان: ۱/۱۵

پھر کیا تم (اس امرِ حق کے آگے) سر تسلیم خم کرتے ہو؟" (ہود: ۱۳: ۱۴)

قرآن جس زبان میں نازل ہوا ہے وہ انھیں کی زبان ہے اور فصاحت ان کے گھر کی لونڈی ہے۔ پھر کیوں وہ اس کے مثل کلام نہیں لے آتے؟ سورۂ طور کی آیت میں انھیں یہ چیلنج کیا گیا:

"کیا یہ لوگ کہتے ہیں کہ یہ شخص شاعر ہے جس کے حق میں ہم گردشِ ایام کا انتظار کر رہے ہیں؟ ان سے کہو اچھا انتظار کرو۔ میں بھی تمھارے ساتھ انتظار کرتا ہوں۔ کیا ان کی عقلیں انھیں ایسی ہی باتیں کرنے کے لیے کہتی ہیں؟ یا درحقیقت یہ عناد میں حد سے گزرے ہوئے لوگ ہیں؟ کیا یہ کہتے ہیں کہ اس شخص نے یہ قرآن خود گھڑ لیا ہے؟ اصل بات یہ ہے کہ یہ ایمان نہیں لانا چاہتے اگر یہ اپنے اس قول میں سچے ہیں تو اسی شان کا ایک کلام بنا لائیں"

(الطور: ۳۰-۳۴)

چیلنج کے سلسلہ میں سورۂ اسراء (جس کی ترتیب نزول ۵۰ ہے) کی آیت سے سورۂ طور (جس کی ترتیب نزول ۷۶ ہے) کی آیت تک کی تمام آیات ہجرت سے قبل نازل ہوئیں جیسا کہ ترتیب نزول میں مشہور ہے۔ ان کے بعد مدنی عہد کے آغاز میں سورۂ بقرہ کی آیت نازل ہوئی۔ سورۂ بقرہ مدینہ میں سب سے پہلے نازل ہونے والی سورتوں میں سے ہے۔ اس میں قرآن کے مثل ایک سورت لانے کا چیلنج کیا گیا ہے تاکہ یہ مجادلہ ہی ختم ہو جائے جو عرصۂ دراز سے ہو رہا تھا:

"اور اگر تمھیں اس امر میں شک ہے کہ یہ کتاب جو ہم نے اپنے بندے پر اتاری ہے۔ یہ ہماری ہے یا نہیں تو اس کے مانند ایک ہی سورت بنا لاؤ۔ اپنے سارے ہم نواؤں کو بلا لو۔ ایک اللہ کو چھوڑ کر باقی جس جس کی چاہو مدد لے لو۔ اگر تم سچے ہو تو یہ کام کر کے دکھاؤ۔ لیکن اگر تم نے ایسا نہ کیا اور یقیناً کبھی نہیں کر سکتے تو ڈرو اس آگ سے جس کا ایندھن بنیں گے انسان اور پتھر، جو مہیا کی گئی ہے منکرین حق کے لیے" (البقرہ: ۲۳-۲۴)

مشرکین کی بے بسی

اس طرح قرآن کے ذریعے چیلنج ختم کر دیا گیا۔ اس سلسلہ میں مکی عہد میں ۸۷ سورتیں نازل ہوئیں لیکن اہل عرب قرآن جیسی ایک سورت بھی لانے سے عاجز و بے بس رہے۔

بعض متکلمین کا یہ خیال ہرگز درست نہیں — جیسا کہ قاضی عبدالجبار نے نقل کیا ہے — کہ:

"نبیؐ نے قرآن کے ذریعے انھیں اس وقت چیلنج کیا جب آپ کو قوت و شوکت حاصل ہو گئی تھی۔ آپ کی دعوت پھیل گئی تھی۔ آپ کے اصحاب کثیر تعداد میں ہو گئے تھے اور آپ نے ان سے جنگ بھی چھیڑ دی تھی۔ اس لیے اہلِ عرب خوف کی وجہ سے اس کا مثل نہ لا سکے"۔

قاضی عبدالجبار نے ان لوگوں کی تردید کی ہے جسے یہاں نقل کرنے کی ہم کوئی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ اس کی ہمیں اس لیے بھی ضرورت نہیں کیونکہ یہ واضح ہے کہ — سورۂ بقرہ کی آیت کے علاوہ — چیلنج کی تمام آیات، ہجرت سے قبل ہی نازل ہوئی ہیں جب مکہ میں ظلم و زیادتی، اذیت و تعذیب اور فتنہ اپنے بام عروج پر تھا۔ اور اس وقت تک مسلمانوں کو جنگ کی اجازت بھی نہیں ملی تھی۔

سورۂ بقرہ کی آیت، چیلنج کی آخری آیت ہے جو مدنی عہد کے آغاز میں نازل ہوئی ہے جبکہ اس وقت تک اسلام اور اس کے بت پرست، منافق اور یہود دشمنوں کے درمیان مسلح جنگ نہیں شروع ہوئی تھی۔

قرآن کا چیلنج صرف اہل بلاغت کو ہے

پھر یہ چیلنج کس کو ہے؟

اب وقت آگیا ہے کہ ہم وہ بحث کریں جس کا ہم نے "معجزہ" پر گفتگو کرتے ہوئے وعدہ کیا تھا۔ یعنی زمانۂ بعثت میں معجزہ کا ادراک کرنے اور چیلنج کا جواب دینے کے درمیان

اہل عرب کا کیا موقف تھا؟ پہلے یہ بات آچکی ہے کہ معجزہ کا ادراک زمانۂ بعثت میں تمام اہل عرب کے لیے آسان تھا۔ صرف اہل بلاغت کے ساتھ خاص نہیں تھا جیسا کہ باقلانی کو وہم ہوا ہے۔ البتہ جہاں تک چیلنج کا تعلق ہے تو اگرچہ قرآنی نصوص میں صراحت ہے کہ تمام انس و جن کے لیے یہ چیلنج عام تھا۔ لیکن خطاب کا رخ صرف مشرک اہل عرب کی طرف ہے جن لوگوں نے معجزہ کے سلسلہ میں مجادلہ کیا تھا۔ مقام تقاضا کرتا ہے کہ چیلنج کا جواب اگر بالفرض کوئی دے سکتا ہے ـــــ تو صرف وہی جو بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہو اور فصاحت پر سب سے زیادہ قادر ہو۔ مقام کا فطری تقاضا ہے کہ اس چیلنج کا جواب دینے کی توقع عام مشرکین عرب سے نہ کی جائے۔ اس کے لیے وہی شخص اپنے آپ کو پیش کرے گا جسے خود بر چیلنج کا جواب دینے کی قدرت کا گمان ہو۔ عرب میں حج کے زمانہ میں جاہلیت کی دوسری رسوں کے ساتھ ایک رسم یہ بھی تھی کہ کوئی عظیم شاعر کھڑا ہوتا اور اپنا ایک قصیدہ پڑھ کر حج کے لیے آنے والے تمام لوگوں کو چیلنج کرتا کہ اس کی ٹکر کا کوئی قصیدہ پیش کریں۔ اس سے یہ بات نہیں سمجھی جاسکتی کہ وہ عوام کو بھی چیلنج کرتا تھا بلکہ حقیقت امر یہ ہے کہ اس کا چیلنج صرف اپنے ہم پلہ شعراء کو ہوتا تھا۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے وہ باہم حسب و نسب پر فخر کی محفلوں میں کیا کرتے تھے یا جیسے ان کے شہسوار اور بہادر میدان جنگ میں کرتے تھے کہ کوئی شہسوار آگے بڑھ کر تمام لوگوں کو دعوت مبارزت دیتا تھا لیکن اس کے جواب میں فریق مخالف کی طرف سے وہی شخص نکلتا تھا جو اس کا ہم پلہ ہوتا تھا۔ موسیٰ علیہ السلام نے اپنی نشانی کے ذریعے فرعون کی قوم کو چیلنج کیا تو جواب میں اس زمانہ کے ماہر جادوگر ہی آگے بڑھے۔ موقف کا فطری تقاضا ہے کہ اگرچہ چیلنج تمام لوگوں کے لیے عام ہے لیکن اس کا جواب دینے کے لیے وہی اہل بلاغت اور ماہرین کلام اپنے آپ کو پیش کر سکتے ہیں جو خود پر اس جیسا کلام لانے کا گمان رکھتے ہیں۔ سورۂ یونس اور سورۂ ہود کی آیت سے بھی اس کا اشارہ ملتا ہے کہ چیلنج کا تعلق ماہرین بلاغت سے ہے:

وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ۔

"اور اللہ کے سوا اور جو جو تمہارے معبود ہیں ان کو مدد کے لیے بلا سکتے ہو تو

بلالو۔ اگر تم (انھیں معبود سمجھنے میں) سچے ہو۔"

قرآن کے اس چیلنج سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن ان سے کہتا ہے کہ اس کا مثل لانے کے لیے ان لوگوں کو بلا لائیں جن کو اس کا اہل سمجھتے ہیں اور جن کے بارے میں ان کا گمان ہے کہ وہ اس کا مثل لانے پر قادر ہیں۔

اس سلسلہ میں باقلانی کی یہ بات قابل قبول ہے کہ بلاغت کے معاملہ میں اہل عرب کے مراتب میں تفاوت ہے۔ اگرچہ اس سے ان کا یہ استدلال صحیح نہیں کہ اس وجہ سے تمام اہل عرب قرآن کے اعجاز کا ادراک نہیں کر سکے۔

بلا قلانی کے ساتھ ہم کو بھی ان لوگوں پر تعجب ہے جو کہتے ہیں کہ تمام لوگ اس کا مثل لانے پر قادر ہیں لیکن وجہ ترتیب سے ناواقف ہونے کی بنا پر ایسا نہیں کر سکتے۔ اگر اس سے واقف ہو جائیں تو قرآن کا مثل پیش کر سکتے ہیں۔ ان سے زیادہ تعجب خیز ان لوگوں کا قول ہے جو کہتے ہیں کہ اس باب میں انسانی کلام اور الہٰی کلام میں کوئی فرق نہیں ہے۔ دونوں سے ایک ہی معیار پر اعجاز صحیح ہے[1]

ہم سمجھتے ہیں کہ یہ باتیں چیلنج کے مسئلہ میں بعض متکلمین کی طرف سے درآمد شدہ ہیں۔ ورنہ خود مشرکین کے دلوں میں — جب وہ یہ مجادلہ کر رہے تھے کہ قرآن انسانی کلام ہے — یہ خیال نہ آیا ہوگا کہ ان کے ماہرین بلاغت میں سے کوئی اس کا مثل لانے پر قادر ہے۔

قرآن کے جنوں کو چیلنج کرنے کا مفہوم

قرآن انسانوں کے ساتھ جنوں کو بھی چیلنج کرتا ہے۔

جنوں کے چیلنج سے ہم وہی بات سمجھتے ہیں جس کے بارے میں کثرت سے روایات وارد ہیں۔ اور وہ یہ کہ اہل عرب یہ تصور کرتے تھے کہ ہر قادر الکلام شاعر کے تابع ایک جن ہوتا ہے جو اس کا تعاون کرتا ہے اور اس پر اچھے اچھے قصائد کا القاء کرتا ہے[2]

---

[1] الباقلانی: اعجاز القرآن ص۴۹ طبع الذخائر۔ [2] دیکھیے ابن شہید کا رسالہ "التوابع والزوابع" جو ابن بسام کی کتاب "الذخیرہ" کے پہلے حصہ میں شامل ہے۔ طبع جامعۃ القاہرہ۔

سورۂ اسراء کی آیت سے اس کی تائید ہوتی ہے:

قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰۤى اَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا۔ (اسراء - ۸۸)

"کہہ دو کہ اگر انسان اور جن سب کے سب مل کر اس قرآن جیسی کوئی چیز لانے کی کوشش کریں تو نہ لاسکیں گے چاہے وہ سب ایک دوسرے کے مددگار ہی کیوں نہ ہوں۔"

لیکن جنوں کو چیلنج کرنے سے باقلانی نے یہ سمجھا کہ "نظم قرآنی بلاغت کے اس معیار کا ہے کہ جس طرح انسانوں کے عام کلام سے ہٹ کر ہے اسی طرح جنوں کے بھی عام کلام سے مختلف ہے؛ اس لیے جس طرح ہم اس کا مثل پیش کرنے سے عاجز ہیں اسی طرح جنات بھی عاجز ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰۤى اَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا۔

اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ تو آپ کا دعویٰ ہے۔ ہمارے پاس یہ معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں کہ قرآن کا مثل لانے سے جن بھی عاجز ہیں۔ اگر ہم اس سے عاجز ہیں تو ممکن ہے کہ جن ویسا لانے پر قادر ہوں جس طرح کہ وہ دوسرے بہت سے لطیف امور اور دقیق اور پوشیدہ اسباب پر قادر ہیں - جن پر ہم قادر نہیں ہوتے۔ اگر بات ایسی ہے تو جس چیز کا آپ نے دعویٰ کیا ہے (یعنی جن بھی قرآن کا مثل لانے پر قادر نہیں) اس کے جاننے کا کوئی ذریعہ نہیں۔

تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد سے اس کا جاننا ممکن ہے۔ اس کے جواب میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اہلِ عرب کا اعتقاد تھا کہ جن انسانوں سے بات چیت کرتے ہیں۔ انھوں نے جنوں کے کچھ اشعار اور کچھ کلام بھی نقل کیا ہے۔ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ یہ ان کے پاس محفوظ تھا اور بعد میں بھی منقول ہوا۔ جو کچھ حصہ بعد میں نقل ہوا ہے اسے ہم نے دیکھا ہے۔ وہ فصاحت میں انسانوں کی فصاحت سے بڑھ کر نہیں بلکہ کم ہی ہے۔

انبیاء علیہم السلام کے عہد میں یہ چیز محال نہیں کہ لوگ جنوں کی باتیں سن سکیں یا جنوں اور انسانوں کے درمیان گفتگو ہو جبکہ لوگ اب بھی یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ جنوں سے گفتگو کی جا سکتی ہے اور جنوں کے کچھ اشعار بھی ان کے دیوانوں میں محفوظ اور مدوّن ہیں[1]....

اس کے بعد باقلانی نے تأبط شراً، شمیر بن حارث ضبیؔ، عبید بن ایوب اور ذی الرمہ وغیرہ کے اشعار کے کچھ نمونے نقل کیے ہیں جن میں جنوں سے گفتگو یا ان کے وصف کا ذکر ہے۔

جبکہ قاضی عبدالجبار نے ان لوگوں کا قول باطل قرار دیا ہے جو کہتے ہیں کہ "قرآن کے جنوں اور انسانوں کو چیلنج کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ ہم قرآن کو اس وقت تک معجز نہ سمجھیں جب تک کہ ہمیں جنوں کا چیلنج کا جواب دینے سے عاجز ہو جانا معلوم نہ ہو جائے" کہتے ہیں:

"ہم یہ واضح کر چکے ہیں کہ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ قرآن کے خارقِ عادت ہونے کا مطلب معروف عادت ہے، نہ کہ وہ جس سے ہم واقف نہیں ہیں۔ چنانچہ جب ہمارے پاس جنوں کو جاننے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے، اس لیے کہ ان کا مشاہدہ نہیں کیا جا سکتا اور بغیر مشاہدہ کے ان کے حالات نہیں معلوم کیے جا سکتے۔ تو یہ جاننے کے لیے کہ قرآن معجز ہے صرف یہی کافی ہے کہ وہ ان لوگوں کی عادت سے مختلف ہے جن کی عادت معلوم ہے۔ جب ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت پر دلالت ہو گئی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں جنوں اور ان کے حالات کی خبر دی ہے اور یہ بتلایا ہے کہ وہ انسانوں کی طرح چیلنج کا جواب دے سکنے سے عاجز ہیں۔ اس سے ہمیں معلوم ہو گیا کہ اعجاز کے معاملہ میں ان کا حال اہل عرب کے حال کی طرح ہے اس لیے کہ اعجاز قرآن کا علم یہ جاننے پر موقوف ہے۔

"اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں جنوں کے بارے میں نہ بتلاتے تو ہمیں ان کے ایمان کے بارے میں مطلق علم نہ ہوتا اور

---

[1] اعجاز القرآن، ص ۵۷، ۵۸ طبع الذخائر۔

اس سے قرآن کے معجز ہونے میں کوئی کمی نہ آتی۔ یہی بات ان کے حالات نہ جاننے کے معاملہ میں بھی ہے۔ اگر حضورؐ سے مروی یہ حدیث نہ ہوتی تو ہم جنوں کے قرآن کا معارضہ کرنے سے عاجز ہونے کی بات نہ کہتے۔ لیکن اس سے قرآن کے معجز ہونے میں کوئی کمی نہ آتی۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے حضورؐ کی نبوت کی دلیل اگر آپ کا زبردست پہاڑوں کو ہٹا دینا اور سمندروں کو پاٹ دینا قرار دیا جائے اور اس پر انسان قادر نہ ہو سکیں تو اسے آپ کی نبوت پر دلیل قرار دیا جائے گا اگرچہ جنوں اور فرشتوں کا بھی ایسا نہ کر سکنا ہمیں معلوم نہ ہو۔[1]

جب ہمیں معلوم ہو گیا کہ جنوں کو بھی چیلنج کرنے کا سبب یہ ہے کہ لوگوں کے عقیدے کے مطابق شعراء کے تابع جن ہوتے تھے جو ان کی مدد کرتے تھے اور ان پر اشعار کا القاء کرتے تھے تو ہمیں قرآن کے جنوں کی فصاحت سے بڑھ کر ہونے پر استدلال کے لیے اس قسم کے عجیب و غریب مجادلہ میں حصہ لینے اور جنوں کے بارے میں اہل عرب کے اعتقادات اور ان کے ساتھ شعراء کے مقابلے ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔

ہم عجیب و غریب چیز یہ دیکھتے ہیں کہ باقلانی تابط شرا، ذی الرمہ اور دوسرے شعراء کے اشعار نقل کر کے ان کے ذریعے فصاحت کے پہلو سے جنوں اور چڑیلوں کے کلام کا معیار متعین کرتے ہیں، جبکہ حقیقت یہ ہے کہ عرب شعراء نے جنوں سے مقابلہ کرنے کے جو واقعات بیان کیے ہیں اور ان کا جو کلام نقل کیا ہے وہ یقین کی حد تک خود انہیں شعراء کا ہے۔

ہم ان مقابلوں کی حقیقت پر بحث کیے بغیر اور اس بحث میں پڑے بغیر کہ شعراء مشاہدہ کر کے یہ واقعات بیان کرتے تھے یا یہ محض ان کی خیالی پرواز ہوتی تھی، کہیں گے شاعر جب جنوں کے بارے میں کچھ بیان کرتا ہے یا ان کی طرف سے کچھ کہتا ہے تو درحقیقت وہ اپنی زبان سے کہتا ہے اور خود اپنی تعبیر پیش کرتا ہے۔ مرزبانی نے چوتھی صدی میں "اشعار الجن" نامی کتاب میں جنوں کے کچھ اشعار جمع کیے ہیں۔ ابو العلاء نے اس کی طرف

---

[1] المغنی: ۲۷۹/۱۶

اپنی کتاب "رسالۃ الغفران" میں اشارہ کیا ہے۔ ابوالعلاء نے ایک جن ابو ہدرش الخیتور سے (جو جنوں کے ایک قبیلہ بنی الشیصبان سے تعلق رکھتا تھا) ملاقات کی...."

ابو ہدرش کی شخصیت ان ڈرامائی شخصیتوں میں سے ہے جو ابوالعلاء کے ذہن کی اختراع ہیں۔ ابوالعلاء نے دو طویل قصیدوں میں ابو ہدرش کے ساتھ اپنے مقابلہ کا تذکرہ کیا ہے۔ دونوں قصیدے نامانوس الفاظ سے بھرے پڑے ہیں۔ ان قصیدوں میں سے ایک لفظ اور اس گفتگو میں سے ایک کلمہ (جو ابوالعلاء نے ابو ہدرش کی طرف سے بیان کیے ہیں) کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ حقیقی طور پر جن کا کلام ہے۔ تمام کے تمام نصوص ابوالعلاء ہی کے خیال کی اختراع ہیں اور سب کو اسی نے الفاظ کا جامہ پہنایا ہے اور اشعار کے سانچے میں ڈھالا ہے۔ ابن شہید کے رسالہ میں توابع و زوابع نے گفتگو نہیں کی ہے بلکہ اشعار میں بھی اور نثر میں بھی ابن شہید ہی نے ان کی طرف سے گفتگو کی ہے۔

اس وقت ہم جس موضوع پر گفتگو کر رہے ہیں یعنی جنوں کو قرآن کا چیلنج۔ اس سے قریب تر جو بات کہی جا سکتی ہے وہ یہ کہ قرآن نے جنوں کی حکایت کی ہے تو کیا قرآن نے ان کے بارے میں جو باتیں نقل کی ہیں انھیں قرآن کے معجزانہ کلام کے بجائے حقیقی طور پر جنوں کا کلام سمجھ لیا جائے؟ کیا ہدہد اور چیونٹی نے ٹھیک وہی الفاظ کہے تھے جن کی ہم سورۂ نمل میں تلاوت کرتے ہیں؟ اسی طرح قرآن نے ہمیں عہد گزشتہ کے لوگوں کے قصے سنائے ہیں مثلاً اصحاب کہف کی گفتگو، نوح اور ان کے بیٹے کی گفتگو، موسیٰ، فرعون اور جادوگروں کی گفتگو، عزیز مصر کی بیوی اور شہر کی عورتوں کی گفتگو، عزیز اور اس کی قوم کے درباریوں کی گفتگو، ابراہیم علیہ السلام اور فرشتوں کی گفتگو..... لیکن ان میں سے کچھ بھی قرآن کے معجزانہ کلام سے خارج نہیں ہو سکتا کہ ان کو لے کر ہم عربی زبان میں عہد گزشتہ کے لوگوں کی فصاحت پر استدلال کرنے لگیں۔

چیلنج صرف زمانۂ بعثت کے اہل عرب کے لیے تھا

چیلنج کی بحث میں ایک بہت دقیق بحث اور آتی ہے جس میں التباس پیدا ہو جاتا ہے

اور وہ ہے: کیا چیلنج صرف زمانۂ بعثت کے اہل عرب کے لیے تھا یا تا قیامت قائم ہے؛

اعجاز کے موضوع پر لکھنے والوں میں سے ایک فریق کا خیال ہے کہ چیلنج عہد اوّل کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے جبکہ دوسرے کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ زمانہ اور نسلیں گزرنے کے ساتھ ساتھ یہ چیلنج تمام لوگوں کے لیے عام ہے۔[1]

کچھ دوسرے لوگوں کا موقف بین بین ہے۔ انھوں نے کبھی پہلی رائے کا اظہار کیا تو کبھی دوسری رائے کا۔ پتہ نہیں انھیں خود اپنے اقوال میں اس اختلاف اور تضاد کا احساس ہے یا نہیں!!

میری رائے یہ ہے کہ اگر ہم اعجاز اور چیلنج کے درمیان فرق کر لیں تو اس دقیق بحث میں اختلاف سرے سے پیدا ہی نہیں ہوتا۔

اعجاز ہر زمانہ میں قائم ہے۔ یہ کسی متعین زمانے کے لوگوں کے ساتھ خاص نہیں۔ یہی بات امام طبری کے کلام سے سمجھ میں آتی ہے۔ معجزہ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ وہ "لیل و نہار گزرنے کے ساتھ ساتھ باقی . . . . زمانہ گزرنے کے ساتھ ساتھ ثابت اور مہینے اور سال گزرنے کے ساتھ ساتھ قائم و دائم ہے"۔[2]

یہاں گفتگو معجزہ کی ہے نہ کہ چیلنج کی۔ جیسا کہ بعض ان لوگوں نے سمجھا جنھوں نے امام طبری کا یہ جملہ نقل کر کے اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ: "قرآن کا اعجاز ہر زمانہ کے لیے ہے اور اس کا چیلنج ہر زمانہ کے لوگوں کے لیے ہے"۔[3] جبکہ چیلنج صرف زمانۂ بعثت کے اہل عرب کے ساتھ خاص ہے۔ اس کی اگر کوئی وجہ ہے تو یہ کہ وہ اہل زبان تھے اور عربی زبان کے اسرار و رموز کا ادراک کرنے والے تھے۔ گویا چیلنج کی بنیاد یہ ہے کہ زمانۂ بعثت کے ماہرین بلاغت اس قرآن کا معارضہ کرنے سے عاجز رہ گئے۔ لیکن اس سے یہ بھی نہ سمجھنا چاہیے کہ

---

[1] اس سلسلہ میں اختلاف کی تفصیل کے لیے دیکھیے باقلانی کی اعجاز القرآن ص۱۰ و ما بعد۔

[2] مقدمہ تفسیر طبری: ۳/۱

[3] سید صقر: باقلانی کی اعجاز القرآن ص۱۱ پر حاشیہ میں۔

قرآن کے اعجاز کی حجت صرف ایک زمانہ کے ساتھ یا عجم کو چھوڑ کر صرف عرب کے ساتھ خاص ہے۔ مشرکین اہل عرب کی قرآن جیسی ایک سورت بھی نہ لاسکنے کے سبب چیلنج کی بحث کے ختم ہوجانے اور معجزہ کے زندہ جاوید رہنے اور ہمیشہ کے لیے اس سے استدلال باقی رہنے کے درمیان خلط مبحث ہوجانے کی وجہ سے اس بحث میں التباس رہا اور طویل بحث وجدال جاری رہا۔

قاضی عبدالجبار نے ان لوگوں کا کلام نقل کیا ہے جو پوچھتے ہیں کہ عجم میں جو لوگ فصاحت سے بالکل ناواقف ہیں۔ وہ دوسرے کلاموں کے مقابلہ میں قرآن کے فصیح کلام کے امتیاز کو کیونکر سمجھ سکتے ہیں اگر وہ ایسا نہیں کر سکتے تو ضروری ہے کہ ان پر قرآن کے ذریعے استدلال نہ کیا جائے، پھر اس کا یہ جواب دیا ہے کہ دواعی کے پائے جانے کے باوجود اہل عرب کے قرآن کا معارضہ نہ کرسکنے سے عجم کے تمام لوگوں کا فی الجملہ قرآن کے اعجاز کا جاننا ثابت ہوجاتا ہے۔ قاضی عبدالجبار نے اعجاز قرآن کے بارے میں اہل عجم کے موقف پر طویل گفتگو کی ہے جو کہ فصاحت کی قدر معتاد سے بھی ناواقف ہوتے ہیں، اور اس مسئلہ میں اپنے شیوخ کے اقوال نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں:

"جو شخص یہ کہتا ہے کہ جب اہل عجم کے بارے میں اس قرآن کے مثل لاسکنے یا نہ لاسکنے کی بحث ہی صحیح نہیں تو ان کو چیلنج کرنا اور قرآن کے ذریعے ان پر استدلال کرنا کیسے صحیح ہے؟ اس کا یہ اعتراض بالکل بعید ہے۔ اس لیے ہم یہ نہیں کہتے کہ حضورؐ نے انھیں چیلنج کیا۔ بلکہ ہم یہ کہتے ہیں آپؐ نے اہل فن کو چیلنج کیا اور ان کے قرآن کا معارضہ نہ کرسکنے کو اپنی نبوت کی دلیل قرار دیا۔ اس طرح تمام لوگوں کے لیے یہ ثابت ہوجاتا ہے کہ قرآن خارقِ عادت ہے۔ وہ لوگ جانتے ہیں کہ اہل زبان کا معارضہ نہ کرسکنا ہی اس کے خارقِ عادت ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ جب یہ بات وہ لوگ جان گئے تو ان پر حجت قائم ہونے کے سلسلہ میں ان کا حال ویسا ہی ہے جیسا کہ اگر وہ لوگ اہل فصاحت میں سے ہوتے اور قرآن کا معارضہ کرنے پر قادر نہ ہوتے تو ان پر حجت قائم ہوتی۔"[1]

---

[1] المغنی: ۱۶/۲۹۵-۲۹۷

اس بحث میں باقلانی کے موقف میں اضطراب پایا جاتا ہے۔ وہ ان لوگوں پر زبردست نقد کرتے ہیں اور ان کی رائے کو غلط قرار دیتے ہیں جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ چیلنج عہد اول کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے اور کہتے ہیں کہ:

"معجزہ قرآن کے اثبات میں جس چیز پر معاملہ کی بنیاد ہے وہ یہ کہ قرآن کا مثل لانے کا چیلنج کیا گیا، اور اس چیلنج کے باوجود وہ ایسا لانے سے عاجز رہے پس جب دیکھنے والا یہ دیکھتا ہے اور اس باب میں تواتر کے ساتھ آنے والی روایات کو دیکھتا ہے تو اسے یقینی طور پر یہ علم حاصل ہوجاتا ہے کہ وہ ایسا کرنے سے عاجز تھے"

پھر فوراً ہی یہ بات کہتے ہیں:

"بے شک یہ نشانی — یعنی معجزہ — ایسا علم ہے جس کا قبول کرنا اور اس کے تابع ہونا ہر ایک پر لازم ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ لوگ اس کا ادراک کرنے اور وجہ دلالت جاننے میں متفاوت ہیں۔ اس لیے کہ ایک عجمی نہیں جان سکتا کہ قرآن معجز ہے الا یہ کہ اسے یہ معلوم ہوجائے کہ اہل عرب اس کا مثل لانے سے عاجز ہیں۔ یہ جاننے کے لیے وہ کچھ امور کا محتاج ہے جن کا اہل فصاحت محتاج نہیں ہے، تو جب اسے اہل صنعت کا عاجز رہ جانا معلوم ہو گیا تو ان کی طرح اس پر بھی حجت قائم ہو گئی۔ اسی طرح متوسط درجے کا اہل زبان اس صنعت میں وہ کچھ نہیں جان سکتا جو اعلیٰ درجے کا اہل زبان جانتا ہے۔ اس صورت میں وہ بھی عجمی کے درجے میں ہوگا کہ اس پر حجت اس وقت تک قائم نہیں ہو سکتی جب تک کہ اسے اس صنعت میں کمال رکھنے والے شخص کا عاجز ہونا معلوم نہ ہو جائے .... اس سلسلہ میں فرداً فرداً نہیں بلکہ تمام فصحاء کی طرف رجوع کیا جائے گا ...."[1]

---

[1] اعجاز القرآن، ص ۳۵، ۳۶۔

اس کلام میں وہ ان لوگوں سے زیادہ دور نہیں ہیں جن کی رائے ہے کہ چیلنج صرف عہد اوّل کے لوگوں کے ساتھ خاص ہے۔ اور جن پر انھوں نے زبردست نکیر کی ہے۔ وہ جہاں ایک طرف عہد اول کے لوگوں کے بارے میں کہتے ہیں:

"جب ہمیں یہ معلوم ہے کہ اس زمانہ — زمانۂ نبوت — کے لوگ اس کا مثل لانے سے عاجز تھے تو ان کے بعد کے لوگ ان سے زیادہ عاجز ہیں اس لیے کہ ان لوگوں کی فصاحت — تمام فنون میں — اس درجے میں ہے کہ ان کے بعد کے لوگوں کی فصاحت اس سے بڑھ کر نہیں ہو سکتی۔ ان کے بعد کے لوگ زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتے ہیں کہ ان کے قریب تک پہنچ جائیں یا ان کے برابر ہو جائیں۔ لیکن ان سے آگے بڑھ جانا ان کے لیے ممکن نہیں۔"

وہیں فوراً ہی اس سے متصل فقرے میں زمانۂ بعثت کے اہل عرب کے ساتھ چیلنج کے خاص ہونے کو باطل قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ چیلنج اہل عرب اور غیر اہل عرب سب کے لیے ایک ہی درجے میں ہے:

"ہمیں معلوم ہے کہ جس طرح عہد اول کے لوگ اس کا مثل لانے سے عاجز تھے اسی طرح بعد کے زمانوں کے لوگ بھی عاجز ہیں۔ دونوں میں سے ہر ایک کے بارے میں جاننے کا طریقہ ایک ہے اس لیے کہ چیلنج تمام لوگوں کے لیے ایک ہی جہت پر ہے۔ طبقوں میں مقابلہ ایک ہی درجے میں پایا جاتا ہے اور سب لوگ ایک ہی نہج پر مکلّف ہیں"

مجھے خدشہ ہے کہ میں باقلانی کے کلام سے ایسے اقتباسات نقل کر کے جنہیں میں سمجھ رہی ہوں کہ وہ "اعجاز" اور "چیلنج" دونوں مسئلوں میں ان کے موقف کی تعیین کر رہے ہیں — ان پر زیادتی کر رہی ہوں اس لیے کہ واقعہ یہ ہے کہ ان کی عبارتوں میں اس قدر تعقید اور ابہام ہے کہ اگر ان کی ایک عبارت سے ایک رائے معلوم ہوتی ہے تو اس کے بعد کی دوسری عبارت سے اس کا الٹا مفہوم سمجھ میں آتا ہے۔

میرا خیال ہے کہ اپنے موقف میں ان کے الجھنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ "اعجاز" (جو

ہمیشہ کے لیے اور زمانوں کے اختلاف و امتداد کے ساتھ تمام لوگوں کے لیے ہے) اور "چیلنج" (جو صرف عہد بعثت میں مشرکین سے کیا گیا اور وہ اس کا مثل لانے سے عاجز رہ گئے جب کہ ان میں ماہرین کلام اور ان کے دعووں کے مطابق ان کی مدد کرنے والے جن تھے) کے درمیان امتیاز نہیں کر سکے۔

اس سلسلہ میں عبدالقاہر جرجانی کا موقف بہت واضح اور نمایاں ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ چیلنج کے عہد بعثت میں اہل عرب کے ساتھ خاص ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اعجاز بھی ان کے ساتھ خاص ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب قرآن کا مثل لانے سے ان کا عاجز ہونا ثابت ہو گیا تو اس سے قطعی طور پر یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کہ ان کے علاوہ دوسرے لوگ بھی عاجز ہیں۔ اس طور پر چیلنج کی بحث ختم ہو جاتی ہے۔ رہا اعجاز تو جب تک دنیا قائم ہے اس وقت تک وہ بھی قائم رہے گا۔ وہ اپنے رسالہ "الشافیہ" میں فرماتے ہیں:

"یہ معلوم ہے کہ کلام میں تفاضل ہوتا ہے اور اس کی کچھ متفاوت حدیں اور کچھ مختلف مراتب ہوتے ہیں۔ اور اس کا علم اہل زبان کے ساتھ خاص ہے۔ اسی طرح یہ بات بھی طے شدہ ہے کہ اہل عرب اپنی زبان کے معاملہ میں اصل اور اسوہ ہیں۔ ان کے علاوہ دوسرے لوگ ان کے تابع اور زبان کے معاملہ میں ان سے کم تر درجے کے ہیں۔ اس لیے زمانۂ بعثت کے بعد کے خطباء اور اہل بلاغت کے بارے میں یہ دعویٰ کرنا صحیح نہیں کہ انھوں نے عہد اوّل کے اہل عرب پر اضافہ کیا ہے یا علم بلاغت میں جن چیزوں کو وہ مکمل نہ کر سکے تھے ان کی تکمیل کی ہے ...

خالد بن صفوان کہتے ہیں! "ہم کیونکر ان کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔ ہم تو ان کی تقلید کرتے ہیں۔ ہم کیونکر ان سے آگے بڑھ سکتے ہیں۔ ہم تو اس راستے پر چل رہے ہیں جو ہمیں ان سے معلوم ہوا ہے۔

"معاملہ پوری طرح واضح ہے۔ جس میں ذرا سا بھی غموض اور ابہام نہیں، اس کا انکار وہی شخص کر سکتا ہے جو نرا جاہل یا متعصب ہو۔ جب یہ

ثابت ہو گیا کہ اہل عرب ہی اصل اور اسوہ ہیں تو ہمیں چاہیے کہ ان کے احوال و اقوال کے دلائل میں غور کریں کہ جب قرآن ان کے سامنے پیش کیا گیا اور انہیں چیلنج کر کے قرآن کا مثل لانے کا مطالبہ کیا گیا پھر بھی وہ ایسا نہ کر سکے تو فیصلہ کر دیا گیا اور یہ بحث ختم کر دی گئی۔"[1]

اعجاز اور چیلنج میں فرق

اس میں کوئی شک نہیں کہ عہد اوّل کے ماہرین بلاغت کا قرآن کا معارضہ کرنے سے عاجز رہ جانا۔ جبکہ ان ہی میں فصاحت کی اصل ہے۔ چیلنج کے مسئلہ میں قطعی دلیل ہے، ہم جب یہ کہتے ہیں کہ چیلنج کا مسئلہ عہد بعثت ہی میں ختم ہو گیا تو اس قول کو کسی بھی صورت میں اس بات پر محمول نہیں کیا جا سکتا کہ قرآن کا اعجاز صرف عہد بعثت کے لیے خاص تھا بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ عربی زبان، جو قرآن کی زبان ہے، کے اصل تھے انہیں سے یہ امید کی جا سکتی تھی کہ وہ چیلنج کا جواب دیں گے۔ اس لیے کہ وہی لوگ اپنی اس زبان کے اسرار سے واقف تھے۔ چیلنج ان کے ساتھ اس لیے خاص ہے کیونکہ انھیں کو عربی زبان میں اختصاص حاصل ہے اور چونکہ وہ قرآن کے مثل ایک سورت بھی نہ لا سکے اس لیے یہ مسئلہ وہیں ختم ہو گیا۔ اس کے برخلاف معجزہ ۔۔ بقول امام طبری ۔۔ لیل و نہار گزرنے کے ساتھ باقی اور زمانہ گزرنے کے ساتھ قائم ہے۔"

---

[1] ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن ص۱۱۷ طبع الذخائر

فصل سوم

بیانِ قرآنی کے وجوہِ اعجاز

اعجاز کے بارے میں مسلم علماء سلف کے مسالک میں اختلاف رہا ہے اور اس کے وجوہ میں ان سے متعدد اقوال مروی ہیں۔ لیکن قرآن کے بلاغی اعجاز کے سلسلہ میں ان میں کبھی اختلاف نہیں رہا۔ اسلامی فرقوں کے درمیان مجادلہ محض اس بات میں تھا کہ صرف بلاغت ہی کو وجہ اعجاز قرار دیا جائے یا اس کے ساتھ دوسرے وجوہ بھی مانے جائیں۔

عرب ماہرین فصاحت کی عاجزی

زمانۂ بعثت میں جب مشرکین اہل عرب قرآن کے مثل ایک سورت بھی نہ لاسکے تو اس پر چیلنج کی بحث ختم کردی گئی، تاکہ اعجاز کا مسئلہ پے درپے نسلوں کے سامنے رہے اور یہ سوال ہمیشہ ان کے پیش نظر رہے کہ آخر اہل عرب قرآن کے مثل ایک سورہ بھی لانے سے کیوں قاصر و عاجز رہے۔ جبکہ قرآن نے انھیں ایسا کرنے کا چیلنج کیا تھا اور کہا تھا کہ وہ اللہ کے علاوہ جس کو چاہیں بلالیں اور چاہیں تو جنوں سے بھی مدد حاصل کرلیں؛ [۱]

---

[۱] ہم نے مسیلمہ کذاب اور زمانۂ بعثت کے بعد کے دوسرے مدعیان نبوت کے ہذیان کی طرف توجہ کرنے کی ضرورت ہی نہیں سمجھی وہ اس سے کہیں فروتر ہیں کہ انھیں میزان میں رکھا جائے یا "چیلنج اور معاجزہ" جیسی اہم بحث میں شامل کیا جائے۔

قرآن انھیں کی زبان میں نازل ہوا تھا اور اس وقت عربی زبان اپنی اصالت پر باقی تھی اور عجم کی آمیزش اور دوسری زبانوں کے اختلاط سے پاک تھی۔ پھر کیوں ان کے بڑے بڑے شعراء اہل کلام اور ماہرین بلاغت (جنھیں قریش نے رسالت اور رسولؐ کے خلاف معرکہ آرائی کے لیے تیار کیا تھا) قرآن کی ایک چھوٹی سے چھوٹی سورت کے مثل بھی نہ پیش کر سکے۔ جبکہ انھوں نے اسلام کے خلاف اشعار کے ہتھیاروں سے معرکہ آرائی کی تھی اور محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو میں لمبے لمبے قصیدے[1] کہے تھے، ان تمام کاموں کے بجائے ان کے لیے یہی کافی تھا کہ سب لوگ مل کر قرآن کے مثل ایک سورت لے آئیں۔ صرف ایک سورت جس سے انھیں ظلم و تشدد کے اس گھناؤنے اور مذموم سلسلہ کی ضرورت ہی نہ پڑتی جس کا انھوں نے اسلام قبول کرنے والوں کو نشانہ بنایا۔ اور اس جنگ سے نجات مل جاتی جس کے شعلے کئی سال تک بھڑکتے رہے اور جس نے ان کے جگر گوشوں کو لقمۂ اجل بنا لیا۔ اور ان کے بڑے بڑے سرداروں کے سر کچل دیے۔

"اگر ان کے اختیار اور قدرت میں ہوتا تو وہ ان پُر خطر کاموں میں نہ پھنستے اور ان ہلاکت خیز مصائب میں نہ پڑتے اور نرم اور آسان قول کو چھوڑ کر مشکل اور پر خطر فعل نہ اختیار کرتے ایسا کوئی ذی عقل اور ذہین و فطین شخص نہیں کر سکتا۔ حضورؐ کی قوم قریش میں بڑے بڑے عقلمند صاحب فہم اور دانا و بینا لوگ تھے، ان میں ماہرین خطباء اور قادر الکلام شعراء تھے، خود اللہ تعالیٰ نے انھیں اپنی کتاب میں کج بحث اور جھگڑالو کی صفات سے متصف کیا ہے:

ما ضربوہ لک الا جدلا۔ بل ہم قوم خصمون (زخرف - ۵۸)

یہ مثال وہ تمہارے سامنے محض کج بحثی کے لیے لاتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ ہیں ہی جھگڑالو لوگ)

---

[1] اس قسم کے قصائد کی بڑی تعداد ہمیں ابن ہشام کی السیرۃ النبویۃ اور تاریخ طبری (باب زمانۂ بعثت) میں ملتی ہے۔

وَلِتُنْذِرَ بِهٖ قَوْمًا لُّدًّا (مریم - ۹۷)

(اور تاکہ ہٹ دھرم لوگوں کو ڈرا دو)

یہ یقینی طور پر معلوم ہے کہ اگر کوئی عقلمند شخص سخت پیاسا ہو حتیٰ کہ اس کی جان پر بن آئے اور اس کے پاس پینے کا پانی بھی موجود ہو پھر بھی اسے نہ پیئے یہاں تک کہ پیاس سے جاں بلب ہو جائے تو اس سے یہی سمجھا جائے گا کہ وہ پانی پینے پر قادر نہیں ہے۔ یہ بات پوری طرح واضح ہے اور ہر ذی عقل اسے آسانی سے سمجھ سکتا ہے"۔ [1]

قاضی عبد الجبار معتزلی اس پہلو پر زور دیتے ہوئے مزید کہتے ہیں:

"اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ اہل عرب قرآن کا مثل لانے سے عاجز تھے۔ جبکہ امیہ بن خلف الجمحی نے کہا تھا "اگر ہم چاہیں تو اس جیسا کہہ سکتے ہیں"، تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ کسی کام کا دعویٰ کرنا یا اس کے ہونے کا احتمال ہونا اس بات سے مانع نہیں ہے کہ اس کے عاجز ہونے پر استدلال کیا جائے۔ اگر وہ کثرت دواعی کے باوجود وقوع پذیر نہ ہو۔ ہم میں سے ہر شخص ایسی چیز کا دعویٰ کر سکتا ہے جس کے بارے میں وہ جانتا ہو کہ اسے نہیں کر سکتا۔

"پھر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب اس کا جھوٹ واضح ہو گیا تو اس نے کیونکر اسے ممکن سمجھا تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ کسی ایک شخص یا مختصر جماعت کے بارے میں یہ بات ممتنع نہیں ہے کہ کسی ایسی چیز کا دعویٰ کرے جس کا نہ ہو سکنا اسے معلوم ہو۔ تاکہ جھوٹ بول کر بعض اغراض حاصل کر سکے۔

---

[1] الخطابی: بیان اعجاز القرآن۔ ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن ص۲۲، تقابل کے لیے دیکھیے جاحظ کی البیان والتبیین طبع التجاریہ ۱۹۳۲ء تقریباً یہی بات رمانی کی النکت ص۱۱ باقلانی کی الاعجاز ص۲۷ اور کچھ تفصیل سے جرجانی کی الشافیہ ص۱۲۰ میں مذکور ہے (ثلاث رسائل)

"بہرحال سائل نے جس چیز کا گمان کیا ہے (یعنی معارضہ نہ کرنے پر اتفاق کر لینا یا اسے ظاہر نہ کرنا) اسے ہم مختصر جماعت کی طرف سے ممکن نہیں سمجھتے اس لیے کہ بسا اوقات فرد واحد بھی شدید تنافس، زبردست وارننگ، طیش، غلو کی تحریک، حمیت و نخوت، سرداری سے محرومی، عام حالات کے ختم ہونے اور ذلت حاصل ہونے کی صورت میں خاموش نہیں رہ سکتا اور اپنے آپ سے عار، ذلت اور رسوائی دور کرنے سے باز نہیں آ سکتا۔ پھر مختصر جماعت یا بڑی جماعت سے کیسے یہ امید کی جا سکتی ہے؟ یہ بات کسی ذی عقل اور صاحب معرفت سے ممکن نہیں ہے پھر ایک جماعت سے کیونکر اس کی توقع کی جا سکتی ہے؟ آخر یہ کیونکر ممکن ہے کہ ایک شخص ان میں نبوت کا دعویٰ کرے۔ ان پر اپنی طاعت لازم قرار دے، پھر بھی وہ ایک واضح چیز سے جس میں کوئی شبہ نہ ہو، اعراض کریں؟ اگر یہ مان لیں تو ان کا حال اس شخص جیسا ہوگا جسے شدید پیاس لگی ہو، پانی بھی موجود ہو اور اس کے حاصل کرنے میں کوئی مانع بھی نہ ہو۔ پھر بھی وہ شدید ضرورت اور کثرت دواعی کے باوجود اسے پینے سے اعراض کرے۔ ایسے شخص کو کوئی بھی عقلمند نہیں کہہ سکتا"[1]

اعجاز کے وجوہ

زمانہ قدیم سے مسلم علماء سلف میں اعجاز کی بحث ہوتی رہی ہے اور اعجاز کے وجوہ میں ان کے مختلف مسالک اور متعدد اقوال رہے ہیں۔

انھوں نے وجوہ اعجاز کے بارے میں کچھ بھی کہا ہو۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن کا بلاغی اعجاز کبھی جدل و اختلاف کا موضوع نہیں بنا۔ اسلامی فرقوں میں اس کے بارے میں اگر کچھ اختلاف رہا ہے تو محض یہ کہ صرف بلاغت ہی قرآن کا وجہ اعجاز ہے یا اس کے

---

[1] المغنی: ۱۶/۲۷۳

ساتھ دوسرے وجوہ بھی ہیں۔ بظاہر ان کے کلامی مجادلہ کے شور میں اختلاف کا شبہ ہوتا ہے۔ لیکن اگر ان کے موقف میں بنظر غائر دیکھا جائے تو آخر کار کوئی شبہ باقی نہیں رہتا۔

صرفہ کے ذریعے اعجاز

بعض لوگوں نے 'صرفہ' کو وجہ اعجاز قرار دیا ہے۔ صرف سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کا معارضہ کرنے سے ان کے عزائم پھیر دیے اور ان کی ہمتیں پست کر دیں۔

عموماً یہ قول معتزلہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور اس سلسلہ میں ان کے متعدد مشائخ اور متقدمین کا کلام نقل کیا جاتا ہے۔ ان میں ابو اسحاق النظام، ہشام الفوطی اور عباد بن سلیمان قابل ذکر ہیں۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ عقلاً ممکن ہے کہ قرآن کا معارضہ کیا جا سکے۔ پھر بھی عرب اہل بلاغت اس کا معارضہ کرنے سے عاجز رہے اور اس کا مثل پیش کرنے سے قاصر رہے۔ یہ چیز قرآن کے معجزہ ہونے پر دلیل ہے" اس لیے کہ وہ بھی — اس حیثیت سے کہ وہ عادت سے خارج ایک شے ہے — دوسرے تمام معجزات کی طرح ہوا"

شاید انھوں نے اس سلسلہ میں خود معجزہ میں غور نہیں کیا۔ صرف اس کے اس پہلو کو لائق اعتناء سمجھا کہ اس سے نبوت پر دلالت ہوتی ہے' اسی لیے معجزہ خواہ کوئی فوق العادۃ چیز نہ ہو لیکن لوگوں کا اس سے عاجز رہ جانا اس کے نشانی اور دلیل ہونے کے لیے کافی ہے۔ جیسا کہ انھوں نے مثال دیتے ہوئے کہا ہے:

"اگر اللہ تعالیٰ نبوتوں کے زمانے میں کوئی نبی بھیجتا اور اس کا معجزہ یہ قرار دیتا کہ وہ اپنی قوم کے سامنے بیٹھ کر ہاتھ پاؤں ہلا سکتا ہے۔ پھر اس سے اس کی قوم مطالبہ کرتی کہ تمہاری نشانی کیا ہے' وہ کہتا کہ میری نشانی یہ ہے کہ میں ہاتھ پاؤں ہلا سکتا ہوں اور تم میں سے کوئی ایسا نہیں کر سکتا۔ (اس وقت اس کی قوم صحت مند ہو اور اس کے اعضاء و جوارح صحیح سلامت ہوں) پھر وہ نبی اپنے ہاتھ پاؤں ہلائے۔ اس کی قوم کے لوگ بھی اس جیسا کرنا چاہیں لیکن نہ کر سکیں۔ تو یہ نشانی ہوگی جو نبی کی سچائی پر دلالت کرے گی۔ معجزہ میں

یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ نبی جو کچھ پیش کر رہا ہے اس کا حجم بہت بڑا اور منظر عظیم الشان ہے بلکہ اس کے صحیح ہونے کا اعتبار محض اس بات پر کیا جائے گا کہ وہ عادت سے خارج اور سنت جاریہ کے خلاف ہے۔ جس معجزہ میں بھی یہ صفت پائی جائے گی وہ اس کے پیش کرنے والے کی سچائی پر دلالت کرنے والی نشانی ہوگی۔"

ایسا لگتا ہے کہ اس قسم کے استدلال نے یہ شبہ پیدا کر دیا کہ جن لوگوں نے صرفہ کو وجہ اعجاز قرار دیا ہے ان کے نزدیک قرآن کا بلاغی اعجاز معتبر نہیں ہے۔ اسی لیے خود معتزلہ کے اکابرین نے اس جانب توجہ کی اور قرآن کے فصاحت ونظم کو وجۂ اعجاز قرار دیتے ہوئے صرف اس سے استدلال کیا۔

چنانچہ جاحظ نے — جو نظّام کے شاگردوں میں سے ہیں — "نظم القرآن" تصنیف کی۔ جس میں نظم کے ذریعے اعجاز ثابت کیا، اور ان لوگوں کی رائے کی مخالفت کی جو صرف "صرفہ" کو وجہ اعجاز قرار دیتے ہیں اور اس کی معجزانہ بلاغت کا ذکر نہیں کرتے۔[1]

قاضی عبد الجبار — جو معتزلہ کے سرکردہ لوگوں میں سے ہیں — کے کلام سے جو بات میری سمجھ میں آرہی ہے وہ یہ کہ ان کے نزدیک اعجاز قرآن کا پہلا اعتبار اس کی فصاحت کے پہلو سے ہے اور صرفہ کے قائلین کے لیے صرفہ کا قول الزامی دلیل ہے۔ بحث "بیان صحۃ التحدی بالکلام الفصیح" (فصیح کلام کے ذریعے چیلنج کے صحیح ہونے کا بیان) میں فرماتے ہیں۔

"اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ آپ نے یہ کیوں نہیں کہا کہ قرآن کے

---

[1] جاحظ کی "نظم القرآن" ہم تک نہیں پہنچ سکی، اسی کی کتاب "حجج النبوۃ" میں عص اس کے چند حوالے مذکور ہیں۔ اس کے ساتھ دیکھیے "البیان والتبیین" ۳۸۳/۱ میں قرآن کے اعجاز نظم پر جاحظ کی بحث، جس میں انھوں نے ثابت کیا ہے کہ قرآن تمام منظوم اور منثور کلاموں سے مختلف ہے۔

ذریعے چیلنج اس لیے ثابت ہوا کیونکہ اہل عرب کو تخلیہ بھی حاصل تھا اور معارضہ کے دواعی بھی پائے جاتے تھے۔ گویا انھیں چیلنج کیا گیا کہ اس جیسا کلام پیش کریں لیکن وہ بعض موانع اور "صوارف" کی وجہ سے جو دل اور زبان کے ساتھ خاص ہیں ایسا نہ کر سکے .... اگر یہ بات صحیح ہے تو یہ بات کہاں سے آگئی کہ قرآن فصاحت کے پہلو سے خارق عادت ہے؟....

اس شخص کو یہ جواب دیا جائے گا کہ اگر تمہاری یہ بات صحیح ہو تب بھی اس سے ہماری تائید ہو رہی ہے۔ اس لیے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کا چیلنج فصاحت کے علاوہ دوسرے وجوہ سے بھی ہے۔ یہ سوال صرف ان لوگوں سے صحیح ہے جو قرآن کے معجز ہونے کا اعتراف کرتے ہیں۔ لیکن اس کے وجہ اعجاز میں باہم اختلاف رکھتے ہیں۔ اس باب میں ہمارا مقصد ان مخالفین پر گفتگو کرنا ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ قرآن کے ذریعے چیلنج کسی صورت میں صحیح نہیں۔ لیکن ساتھ ہی ہم مذکورہ اعتراض کا بھی فساد واضح کریں گے، ہم جانتے ہیں کہ کلام پر عدم قدرت اس صورت میں ہوتی ہے جب اس کے منافی کوئی چیز ہو، اور اس معاملہ میں ہوتی ہے جو اس کے محل اور آلہ کے ساتھ خاص ہو اور قدرت کے منافی ہو یا آلہ کے حال کے مغایر ہو۔ صرف اسی صورت میں کلام کی صحت متاثر ہوتی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں جو ماہرین فصاحت تھے ان کے لیے کلام کچھ مشکل نہیں تھا اس لیے یہ کہنا صحیح نہیں کہ ان کی قدرت کلام سلب کر لی گئی تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تخلیہ حاصل تھا۔

"اس پر اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ان کے لیے ایسا اس لیے ممکن نہ ہو سکا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انہیں ان علوم سے محروم کر دیا تھا جن کے ذریعے کلام میں فصاحت آتی ہے۔ اور اس محرومی علم کے سبب وہ قرآن جیسا کلام پیش نہ کر سکے، تو اس سے کہا جائے گا کہ تمہاری بات دو صورتوں سے خالی نہیں۔

یا تو تم یہ کہو کہ علم کی وہ مقدار قرآن کے ظاہر ہونے سے قبل انھیں حاصل تھی لیکن ظہورِ قرآن کے وقت انھیں اس سے محروم کر دیا گیا، یا یہ کہو کہ یہ محرومی روز اول سے تھی۔ نہ ان کو علم کی یہ مقدار دی گئی تھی نہ ان سے پہلے کے لوگوں کو۔ اگر تم پہلی بات کہنا چاہتے ہو تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ قرآن فصاحت کے جس مرتبہ پر ہے وہ پہلے بھی لوگوں کو حاصل تھا۔ صرف مستقبل میں وہ اس مرتبہ سے محروم کر دیے گئے۔ اگر یہ بات مان لی جائے تو قرآن کا کوئی اعجاز باقی نہیں رہتا، اس لیے کہ وہ ان کے کلام کے مساوی ہو گیا۔ فصاحت کے اس مرتبہ کا کلام پیش کرنے پر پہلے وہ قادر تھے۔ قرآن کا اعجاز اسی وقت ثابت ہوگا جب اس جیسا کلام وہ پیش ہی نہ کر سکتے۔ اس طور پر چیلنج قرآن کا نہیں ہوا بلکہ اس بات کا ہوا کہ وہ فصاحت کے اس مرتبہ کا کلام پیش کرنے پر قادر نہیں جس پر پہلے قادر تھے۔ یہاں تک کہ اگر اللہ تعالیٰ قرآن نازل نہ کرتا اور قرآن کا ظہور نہ ہوتا اور آپؐ کی نبوت کی دلیل اس چیز کو قرار دیا جاتا کہ وہ جیسا کلام پہلے پیش کرنے پر قادر تھے اب ویسا نہیں پیش کر سکتے تو وجہ اعجاز مختلف ہو جائے گا اور ہم جانتے ہیں کہ یہ یقینی طور پر باطل ہے۔ اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کے ذریعے چیلنج کیا اور اس سلسلہ میں اسے بنیاد قرار دیا۔ اگر صرفہ کی بات صحیح مان بھی لی جائے تو اس سے آنحضرتؐ کی نبوت کے صحیح و برحق ہونے میں کوئی کمی نہیں آتی۔ اس لیے کہ اس وقت یہ اس درجہ میں ہوگا جیسے آپؐ کسی موقع پر فرماتے کہ میری نبوت کی نشانی یہ ہے کہ میں اگر کسی سمت جانا چاہوں تو حسب معمول جا سکتا ہوں اور تم جانا چاہو تو نہیں جا سکتے، اور ایسا ہی ہوتا تو اس سے آپؐ کی نبوت کا اثبات ہو جاتا۔ اس لیے کہ ایسا نہ کر سکنا خوارق کے قبیل سے ہے، اور اگر دوسری بات کہنا چاہتے ہو (یعنی یہ کہ قرآن کے مرتبہ کا فصیح کلام کسی زمانہ میں پیش نہ کیا جا سکا) تو وہ قابل قبول ہے۔ اس لیے کہ

ہم جانتے ہیں کہ قرآن کو فصاحت کے پہلو سے جو امتیاز حاصل ہے اور اس جیسا کلام پیش کرنے کے لیے جس مرتبہ علم کی ضرورت ہے وہ اللہ تعالیٰ نے انھیں کبھی عطا نہیں کیا۔ ۔ ۔ ۔

سائل کا یہ دعویٰ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دواعی حاصل تھے اس لیے آپ قرآن جیسا کلام پیش کر سکے اور ان لوگوں میں یہ دواعی نہیں پائے جاتے تھے اس لیے وہ ایسا نہیں کر سکے، مستبعد ہے اس لیے کہ ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ مشرکین کو حضورؐ کی مخالفت کرنے اور آپ کے حال میں طعن کرنے کے پورے دواعی حاصل تھے۔

اگر یہ کہا جائے کہ " اگرچہ ان میں دواعی موجود تھے لیکن اللہ تعالیٰ نے انھیں کے مثل دوسرے دواعی سے انھیں ایسا کرنے سے روک دیا تو اس سے ایسے دواعی کا اثبات لازم آتا ہے جو ناقابل فہم ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں قرآن جیسا کلام لانے کی صلاحیتوں سے محروم کر کے ان کی ہمتیں پست کر دیں تو اس بات کا فاسد ہونا ہم واضح کر چکے ہیں۔

اس تفصیل سے ان لوگوں کا قول باطل ہو جاتا ہے جو قرآن کا اعجاز ثابت کرنے کے لیے صرفہ کو وجہ اعجاز قرار دیتے ہیں۔ اس لیے کہ اس سے وہ چیزیں لازم آتی ہیں جن کا باطل ہونا ہم واضح کر چکے ہیں۔ اس بحث میں الفاظ کا کوئی اعتبار نہیں اصل اعتبار معانی کا ہے۔"[1]

اس حد تک عبدالجبار معتزلی نے ان لوگوں کا رد کیا ہے جو قرآن کا اعجاز ثابت کرنے کے لیے صرفہ کو وجہ اعجاز قرار دیتے ہیں اور یہ خیال کرتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ ان کی ہمتیں پست نہ فرما دیتا تو وہ قرآن جیسا فصیح کلام پیش کرنے پر قادر تھے۔

اعجاز قرآن کے سلسلہ میں ان کی بحث کا محور یہ ہے کہ قرآن کا اعجاز اس کی فصاحت

---

[1] المغنی: ۱۶/ ۲۱۷ و ما بعد

کی وجہ سے اور اس چیلنج کی وجہ سے ہے کہ" اس جیسا کلام پیش کر کے دکھائیں"۔ انھوں نے ان لوگوں کے رد میں جو کہتے تھے کہ " اگر آپ کی بات صحیح ہے تو ثابت کیجیے کہ قرآن فصاحت کے اعلیٰ مرتبے پر ہے" ہماری قوت صرف کر دی ہے اور مفصل بحث کے ذریعے ثابت کیا ہے کہ قرآن فصاحت کے اس اعلیٰ مرتبہ پر ہے کہ اس کا مثل پیش کرنا عادۃً محال ہے[1]

انھوں نے جہاں وجہ اعجاز کے سلسلہ میں علماء کے مختلف مسالک اور آراء بیان کی ہیں وہیں صراحت سے یہ بھی کہا ہے کہ اس کی خارق عادت فصاحت ہی اصل وجہ اعجاز ہے اور اسی کا چیلنج کیا گیا ہے۔ کہتے ہیں:

" قرآن کی دلالت کے سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے۔ کچھ لوگوں نے اسے اس حیثیت سے معجزہ مانا ہے کہ وہ فصاحت کے اس مرتبہ پر ہے کہ اس جیسا پیش کرنا عادۃً محال ہے۔ اسی حیثیت سے ہم نے بھی بحث کی ہے اور اس سلسلہ میں اپنے مشائخ کا مسلک بیان کیا ہے

کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ قرآن اس حیثیت سے معجزہ ہے کہ اس میں ایسا نظم پایا جاتا ہے جو اس زمانہ میں نامانوس اور دوسرے کلاموں سے مختلف تھا۔ کچھ لوگوں نے اس حیثیت سے معجزہ قرار دیا ہے کہ اس کا معارضہ کرنے سے ان کی ہمتیں پست ہو گئیں۔ اگرچہ وہ ایسا کرنے پر قادر تھے۔ کچھ لوگوں نے اس حیثیت سے اسے معجزہ گردانا ہے کہ اس کے معانی صحیح ہیں۔ مسلسل غور و فکر کا موضوع بنے ہوئے ہیں اور عقل سے میل کھاتے ہیں"[2]

ساتھ ہی انھوں نے عام فہم کلام کے ذریعے 'صرفہ' کا ابطال بھی کیا ہے، کہتے ہیں:

" انھوں نے (یعنی مشرکین نے) جب اپنے اکابر کو دیکھا کہ قرآن سے ان کے دل تنگ ہو رہے ہیں۔ اور وہ قرآن کا معارضہ نہ کر کے مشکل کاموں کی

---

[1] المغنی: ۱۶/۳۱۱ ومابعد

[2] المغنی: ۱۶/۳۱۸۔

طرف مائل ہو رہے ہیں تو انہوں نے بھی اس سلسلہ میں ان کی پیروی کی۔ اس لیے کہ وہ جانتے تھے کہ قرآن کا معارضہ کر سکنے کے سلسلہ میں وہ ان سے زیادہ عاجز و بے بس ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے قرآن کا معارضہ کرنے کی ہمت نہ کی۔ اس کا سبب 'صرفہ' نہیں ہے جیسا کہ سائل کا گمان ہے۔ اگر انہیں یہ معلوم نہ ہوتا کہ قرآن فصاحت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہے اور شرفِ لفظ اور حسن معنی کا جامع ہے حتیٰ کہ اس کے سامنے ان کی نگاہیں خیرہ ہو جاتی ہیں، تو ممکن تھا کہ معارضہ کرنے یا نہ کرنے کے سلسلہ میں ان میں اختلاف پایا جاتا۔ کچھ لوگ معارضہ کرنے سے باز رہتے اور کچھ دوسرے لوگ معارضہ کرنے کی کوشش کرتے۔ لیکن چونکہ وہ قرآن کے مرتبے سے بخوبی واقف تھے اس لیے انھوں نے ایسا نہیں کیا۔ اگر یہ توجیہ صحیح نہ ہوتی تو 'صرفہ' کی بات صحیح ہوتی۔ اس لیے کہ عادۃً ایسا محال ہے کہ کسی امر مطلوب کے دواعی بھی موجود ہوں اور شدید تنافس، عزائم اور طویل زمانہ ہونے کے باوجود اس کے کرنے سے اعراض کیا جائے۔ اس وقت 'صرفہ' کی بات کہی جا سکتی تھی۔ اور اس سے یہ مراد لیا جاتا کہ انھوں نے معارضہ سے اعراض کیا۔ اگرچہ ان کا معارضہ کرنا غیر موثر ہوتا۔ اس لیے کہ حقیقی معارضہ — جیسا کہ بتایا گیا — ممکن نہ تھا لیکن ایسا ہونا بعید ہے اس لیے کہ جب یہ جائز قرار دیا گیا کہ معارضہ نہ کرنے کا سبب 'صرفہ' ہے تو اس صورت میں معارضہ صحیحہ کے بھی ہو سکنے کا امکان ہو سکتا ہے جس سے انھوں نے 'صرفہ' کی بنا پر اعراض کیا اور ایسا ہونا صحیح نہیں جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں۔" [1]

علی بن عیسیٰ رمانی — جو معتزلہ میں سے ہیں — نے بھی صرفہ کے بارے میں اس سے زیادہ نہیں کہا ہے کہ اسے ایجاز کے ساتھ وجوہ اعجاز میں شمار کیا ہے۔ فرماتے ہیں:-

---

[1] المغنی: ۱۶/۳۲۷

"رہا صرفہ تو اس کا مطلب ہے معارضہ سے ہمتیں پست کر دینا۔ بعض اہل علم کہتے ہیں کہ قرآن کا اعجاز اس پہلو سے ہے کہ اس کا معارضہ کرنے سے ہمتیں پست کر دی گئیں۔ ایسا ہونا خارق عادت ہے۔ جس طرح نبوت پر دلالت کرنے والے دوسرے معجزات خارق عادت ہوتے ہیں۔ ہمارے نزدیک یہ بھی وجوہ اعجاز میں سے ایک وجہ ہے"[1]

انھوں نے اپنے رسالہ 'النکت فی اعجاز القرآن' میں اخیر کے دو صفحے چھوڑ کر پورے رسالہ میں قرآن کے بلاغی اعجاز پر گفتگو کی ہے۔

اعجاز قرآن پر گفتگو کرنے والوں میں تمام ہی لوگوں نے قریب قریب یہی موقف اختیار کیا ہے کہ انھوں نے 'صرفہ' کو وجوہ اعجاز میں شمار کیا ہے۔ پھر قرآن کی معجزانہ بلاغت میں غور و خوض کی طرف مائل ہو گئے ہیں۔ زمخشری معتزلی کہتے ہیں:

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزہ کا ادراک کرنے اور آپ کی حجت کے لطائف کی معرفت حاصل کرنے کے لیے علم بیان اور علم معانی کا جاننا از بس ضروری ہے"[2]

اہل سنت نے 'صرفہ' کو وجہ اعجاز قرار دینے اور معجزہ میں غور کرنے کے بجائے صرف اسی پر اکتفا کرنے والوں کی مخالفت کی ہے۔ خطابی ان کا کلام ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں:

"یہ بھی وجوہ اعجاز میں سے ایک قریبی وجہ ہے مگر یہ کہ آیت سے اس پر دلالت نہیں ہوتی، بلکہ اس کے علاوہ دوسری ہی چیز کا اثبات ہوتا ہے۔

آیت یہ ہے:۔

قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰٓی اَنْ یَّاْتُوْا بِمِثْلِ ھٰذَا الْقُرْاٰنِ

---

[1] ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن ص۱۱۱

[2] الکشاف: ۱/۳۰

لَا يَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ، وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا (الاسراء-۸۸)

کہہ دو کہ اگر انسان اور جن سب کے سب مل کر اس قرآن جیسی کوئی چیز لانے کی کوشش کریں تو نہ لا سکیں گے چاہے وہ سب ایک دوسرے کے مددگار ہی کیوں نہ ہوں۔

اس آیت میں ایک ایسے امر کی طرف اشارہ ہے جسے حاصل کرنے کے لیے محنت کوشش، تیاری اور جدوجہد کرنا پڑے گی اور "صرفہ" کے جو معنی ان لوگوں نے بیان کیے ہیں وہ اس سے میل نہیں کھاتے، معلوم ہوا کہ اس سے مراد صرفہ نہیں کچھ اور ہے۔ واللہ اعلم"[1]

خطابی کا خیال ہے کہ تمام انسان قرآن جیسا کلام اس لیے نہیں پیش کر سکتے "کیونکہ وہ بلاغت کے اعتبار سے معجز ہے۔ اس کے الفاظ فصاحت کے اعلیٰ مرتبے پر ہیں اس میں حسین نظم پایا جاتا ہے اور وہ خوبصورت معانی پر مشتمل ہے"

ابن حزم ظاہری نے یہ تسلیم کیا ہے کہ قرآن کے اللہ تعالیٰ کا کلام ہونے کی واضح دلیل موجود ہے۔ اس لیے کہ اس نے اسے معجز بنایا ہے۔ اور کسی کو اس کا مثل لانے پر قادر نہیں کیا ہے۔ مگر انھوں نے اس بات کا انکار کیا ہے کہ کسی نے انسانی کلام کو معجز قرار دیا ہو۔ اپنی کتاب "الفصل" میں کہتے ہیں:

"کسی نے یہ نہیں کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی کا کلام معجز ہے اللہ تعالیٰ نے جو کچھ فرمایا ہے اور جسے اپنا کلام قرار دیا ہے۔ یعنی قرآن۔ اسے اس نے معجز بنایا ہے اور اس کا مثل لانے پر کسی کو قادر نہیں کیا۔ . . . . یہ واضح دلیل ہے جس کی موجودگی میں کسی دوسری دلیل کی ضرورت نہیں"

فخر الرازی نے اس اختلاف سے احتراز کرنا چاہا ہے۔ چنانچہ سورۃ اسراء کی آیت

---

[1] ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن صـ۲۲

معاجزہ کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

"اعجازِ قرآن کے سلسلہ میں لوگوں کے دو طرح کے اقوال ہیں بعض لوگ کہتے ہیں کہ قرآن بذات خود معجزہ ہے۔ اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ وہ بذات خود تو معجزہ نہیں ہے۔ لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کا معارضہ کرنے سے ان کی ہمتیں پست کر دیں جبکہ اس کے شدید دواعی موجود تھے۔ اس طور پر یہ 'صرفہ' معجزہ ہے۔

ہمارے نزدیک اس سلسلہ میں قابل قبول بات یہ ہے کہ ہم کہیں کہ قرآن یا تو بذات خود معجزہ ہوگا یا نہیں ہوگا۔ پہلی صورت میں مقصود حاصل ہے۔ اور اگر قرآن معجزہ نہ ہو بلکہ وہ اس کا معارضہ کر سکنے پر قادر ہوں۔ اور اس کے بکثرت دواعی بھی پائے جاتے ہوں اور کوئی مانع اور رکاوٹ بھی نہ ہو۔ اس صورت میں ضرور اس کا معارضہ ہونا چاہیے۔ لیکن مذکورہ تقدیرات کے باوجود ان لوگوں کا قرآن کا معارضہ نہ کر سکنا خارق عادت ہوا۔ اس طرح یہ بھی معجزہ ہوا۔ یہ ہے وہ موقف جسے ہم اس سلسلہ میں اختیار کرتے ہیں" [1]

ابن کثیر نے رازی کے اس قول کو نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ استدلال کا یہ طریقہ برسبیل تنزل ومجادلہ ہی صحیح ہو سکتا ہے۔ ورنہ یہ صحیح نہیں اس لیے کہ قرآن فی نفسہ معجزہ ہے کہتے ہیں:

"بعض متکلمین نے اعجاز کا اثبات ایسے طریقے سے کیا ہے جو اہل سنت کے قول اور 'صرفہ' کے بارے میں معتزلہ کے قول دونوں کو شامل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر قرآن فی نفسہ معجزہ ہے جس کا مثل لانے پر لوگ قادر نہ ہوں اور نہ ان میں اس کا معارضہ کر سکنے کی طاقت ہو تو اس سے مدعا ثابت ہو جاتا ہے۔

[1] تفسیر کبیر للرازی: ۵/۴۴۶ طبع الشرفیہ سنہ ۱۳۲۳ھ

اور اگر وہ اس جیسا کلام پیش کر کے اس کا معارضہ کر سکتے ہوں لیکن شدید دشمنی کے باوجود ایسا نہ کریں تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اللہ کی طرف سے ہے۔ اس لیے کہ اللہ نے انھیں اس کا معارضہ کرنے سے پھیر دیا ہے۔ باوجودیکہ وہ اس پر قدرت رکھتے تھے۔

یہ طریقہ اگرچہ ناپسندیدہ ہے اس لیے کہ قرآن فی نفسہ معجزہ ہے جس کا معارضہ کرنے پر انسان قادر نہیں ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ مگر یہ کہ بر سبیل تنزل و مجادلہ اور حق کے دفاع کے لیے اسے اختیار کرنا صحیح ہے۔ رازی نے اپنی تفسیر میں سورہ العصر اور سورہ الکوثر جیسی سور قصار (چھوٹی سورتوں) میں یہ طریقہ اختیار کیا ہے"۔[1]

یہ بحث نظری مجادلہ کے میدان میں جاری رہی، اگرچہ معتزلہ — اپنے شیوخ کی پہلی نسل کے بعد — خود یہ کہنے لگے کہ 'صرفہ' کو وجوہ اعجاز میں شمار کرنے کا مطلب یہ نہیں کہ اس کی بلاغت کے وجہ اعجاز میں غور نہ کیا جائے، معتزلہ کے علاوہ جن لوگوں نے اعجاز کے مسئلہ میں متکلمین کے مسالک کا استیعاب کیا ہے انھوں نے بھی فوراً ہی اس کے بلاغی اعجاز کا بہت ہی اہتمام اور اہمیت کے ساتھ تذکرہ کیا ہے۔

اقدار، روایات اور احکام سے اعجاز

کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ قرآن کا اعجاز اس کے اقدار، روایات اور احکام کی وجہ سے ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ یہ ناممکن ہے کہ قرآن کے اقدار و احکام جیسا کوئی امی پیش کر سکے جو امی اور ان پڑھ لوگوں میں پلا بڑھا ہو۔ کسی بھی زمانے اور کسی بھی جگہ یہ ناممکن ہے کہ وہ قرآن کے اعلیٰ افق تک پہنچ سکے۔

ان لوگوں سے یہ بات پوشیدہ نہ تھی کہ بیان قرآنی — یا نظم قرآن جیسا کہ بعض لوگوں نے

---

[1] تفسیر ابن کثیر، ۱/۱۱

کہا ہے۔۔ ہی نے آغاز وحی سے اہل عرب پر اپنا اعجاز ثابت کر دیا تھا۔ اور یہ کہ مشرکین کو مکی عہد ہی میں اس جیسا کلام لانے کا چیلنج کیا گیا تھا۔ اور چیلنج کی بحث کو سورۂ بقرہ۔ جو مدنی عہد کی ابتدائی سورتوں میں سے ہے ۔۔ کی آیت کے ساتھ ہی ختم کر دیا گیا تھا قبل اس کے کہ مدنی عہد کے اختتام تک وحی کے مکمل ہونے کے ساتھ ساتھ قوانین واحکام بھی مکمل ہو جائیں۔

ان لوگوں نے اگرچہ اس پہلو کی طرف متوجہ ہونے کی صراحت نہیں کی۔ لیکن ان کے مسلک سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے پہلے اقدار واحکام کو وجوہ اعجاز میں سے شمار کیا ہے پھر قرآن کے بلاغی اعجاز میں غور کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ وہ قرآن کے احکام، اقدار اور روایات کو اس کے بلیغ اور معجزانہ نظم سے جو ان کے ساتھ پیوست ہے الگ نہیں کر سکے ہیں، خطابی اس وجہ اعجاز کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"جان لو کہ قرآن کا اعجاز اس طور پر ہے کہ وہ فصیح ترین الفاظ، حسین نظم و تالیف اور خوبصورت معانی کا حامل ہے۔ ان میں توحید، تنزیہ، اطاعت الٰہی کی دعوت، عبادات کے طریقوں کا بیان، حلال، حرام، نہی اباحت، وعظ، درستگی، معروف کا حکم، منکر سے نہی، اچھے اخلاق کی طرف رہنمائی، برے اخلاق سے ممانعت اور دوسرے معانی ہیں۔ ان میں سے ہر چیز اپنی متعین جگہ پر ہے جس سے بہتر جگہ اور کوئی نہیں ہو سکتی.... اور یہ معلوم و متعین ہے کہ اس قسم کے امور کو خوبصورت نظم و ترتیب کے ساتھ بیان کرنا اور متفرق چیزوں کو یکجا کرنا انسانوں کی طاقت سے باہر اور ان کی قدرت سے پرے ہے۔ اسی لیے مخلوق اس جیسا کلام پیش نہ کر سکی...."[1]

اسی طرح باقلانی نے پہلے تو یہ لکھا ہے کہ "قرآن کا اعجاز ان معانی سے ہے جو شریعت د

---

[1] ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن ص۲۷ اور دیکھیے المغنی: ۱۶/ ۳۲۸

احکام کے وضع کرنے کے سلسلہ میں اور اصل دین کا اثبات کرنے اور ملحدین کا جواب دینے کے سلسلہ میں قرآن میں مذکور ہیں" پھر اس کے بعد کہا ہے کہ:

"یہ معانی و احکام ایسے بدیع الفاظ میں بیان ہوئے ہیں جو لطافت و براعت میں ایک دوسرے جیسے ہیں اور جس کا مثل لانا انسانوں کے بس میں نہیں۔ اس لیے کہ یہ معلوم و متحقق ہے کہ متداول اور مالوف معانی اور لوگوں کے درمیان رائج عام اسباب کے لیے الفاظ کا اختیار کرنا اس سے کہیں آسان ہے کہ نئے معانی اور نئے اسباب کے لیے الفاظ اختیار کیے جائیں۔ چنانچہ جب بہترین معنی کے لیے بہترین لفظ اختیار کیا جائے تو اس میں اس سے زیادہ لطافت اور ندرت پیدا ہوگی کہ متداول اور عام معنی کے لیے بہترین لفظ اختیار کیا جائے۔ پھر اس کے ساتھ ساتھ ان وجوہ میں جن سے مطلوبہ چیزوں کی تائید ہو۔ بدیع تصرف شامل ہو جائے تو براعت اور فصاحت میں تفاضل واضح ہو جاتا ہے۔ پھر جب الفاظ معانی کے مطابق اور معانی الفاظ کے مطابق ہوں کوئی کسی سے زیادہ نہ ہو تو براعت مزید نمایاں ہو جاتی ہے اور فصاحت میں مزید اضافہ ہو جاتا ہے"۔ [1]

قریب قریب ان تمام لوگوں نے جنہوں نے قرآن کی اقدار و احکام کو اس کے وجوہ اعجاز میں شمار کیا ہے یہی نہج اپنایا ہے۔ وہ قرآنی اقدار و احکام کو اس کے معجزانہ نظم سے جس کی بلاغت میں غور کرتے میں انھوں نے سر کھپایا ہے۔ علیحدہ نہیں کر سکے ہیں۔

قرآن کی اقدار، روایات اور احکام کا اعجاز محل جدل و اختلاف نہیں لیکن جیسا کہ خطابی نے اشارہ کیا ہے:

"قرآن کی ہر سورت میں یہ تمام چیزیں نہیں ہیں۔ چیلنج یہ کیا گیا تھا کہ قرآن کی کسی ایک سورت کے مثل لا کر دکھائیں۔ اور یہ چیز معلوم و متیقن ہے

---

[1] اعجاز القرآن للباقلانی ص۶۳۔

کہ قرآن کی کسی ایک سورت میں وہ تمام چیزیں جن کا انھوں نے تذکرہ کیا ہے (یعنی احکام، معانی، روایات اور آداب وغیرہ) یکجا نہیں" [1]

واقعہ یہ ہے کہ قوانین اور احکام کی طرف قرآن نے مدنی عہد میں توجہ کی۔ جبکہ چیلنج کی بحث سورۂ بقرہ — جو مدنی عہد کی اوّلین سورتوں میں سے ہے — کی آیت کے ذریعے ختم کر دی گئی تھی۔

غیب کی خبروں سے اعجاز

یہی بات ان لوگوں کے سلسلے میں بھی کہی جائے گی جو کہتے ہیں کہ قرآن کا اعجاز ان واقعات کی وجہ سے ہے جن کی قرآن نے ان کے واقع ہونے سے پہلے ہی خبر دی ہے۔ اور ان امور کے سبب ہے جو پردۂ غیب میں تھے، قرآن نے ان کی پیشین گوئی کی اور وہ ٹھیک اسی کے مطابق ظاہر ہوتے اسے اشاعرہ نے وجوہ اعجاز میں شمار کیا ہے۔

قرآن نے جن واقعات کے ظہور سے پہلے ان کی خبر دی ان کے سچ ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اصحاب 'صرفہ' (معتزلہ) نے بھی اس کا ذکر کیا ہے، چنانچہ شیخ نظام کہتے ہیں:

"قرآن میں 'نشانی' اور 'اعجوبہ' وہ ہے جس میں غیب کی خبریں دی گئی ہیں"

اہل سنّت بھی بغیر کسی تردد کے اسے وجوہ اعجاز میں سے قرار دیتے ہیں۔ لیکن ان کے نزدیک یہ عام وجہ نہیں ہے جو ہر سورت میں موجود ہو کہ اس سے چیلنج کیا جا سکے۔ صحیح بات وہ ہے جو خطابی نے کہی ہے:

"ایک گروہ کا خیال ہے کہ قرآن کا اعجاز مستقبل میں پیش آنے والے واقعات کی پیشین گوئی میں ہے جیسے ارشاد باری:

الٓمّٓ غُلِبَتِ الرُّوْمُ فِيْٓ اَدْنَى الْاَرْضِ وَهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ

---

[1] اعجاز القرآن للباقلانی ص ۴۸ - ۵۱

سَیُغْلَبُوْنَ، فِیْ بِضْعِ سِنِیْنَ۔ (الروم : ۱)

(ا۔ ل۔ م رومی قریب کی سرزمین میں مغلوب ہو گئے ہیں اور اپنی اس مغلوبیت کے بعد چند سال کے اندر وہ غالب ہو جائیں گے)

قُلْ لِّلْمُخَلَّفِیْنَ مِنَ الْاَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ اِلٰی قَوْمٍ اُولِیْ بَاْسٍ شَدِیْدٍ۔ (الفتح : ۱۶)

ان پیچھے چھوڑ جانے والے بدوی عربوں سے کہنا کہ عنقریب تمھیں ایسے لوگوں سے لڑنے کے لیے بلایا جائے گا جو بڑے زور آور ہیں۔

اور اسی طرح کے دیگر واقعات جن کے بارے میں قرآن نے پیشین گوئی کی اور وہ حرف بحرف پوری ہوئیں۔۔۔

میں کہتا ہوں " یقیناً یہ اور اس قسم کی دیگر خبریں اعجاز قرآن کی قسموں میں سے ایک قسم ہیں۔ لیکن یہ چیز قرآن کی ہر سورت میں نہیں پائی جاتی۔ جبکہ اللہ سبحانہٗ نے ہر سورت کو معجزہ قرار دیا ہے اور چیلنج کیا ہے کہ مخلوق میں سے کوئی اس جیسا پیش نہیں کر سکتا۔ ارشاد ہے:

فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهٖ وَادْعُوْا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ۔ (یونس۔ ۳۸)

اگر تم اپنے اس الزام میں سچے ہو تو ایک سورت اس جیسی تصنیف کر لاؤ اور ایک خدا کو چھوڑ کر جس جس کو بلا سکتے ہو مدد کے لیے بلا لو۔

"یہاں اللہ تعالیٰ نے کسی خاص سورت کی تعیین نہیں کی ہے۔ معلوم ہوا کہ وجہ اعجاز وہ نہیں جو یہ لوگ کہتے ہیں"

اس سلسلہ میں قاضی عبدالجبار نے معتزلہ کا مسلک واضح کیا ہے اور بتلایا ہے کہ اس قسم کی مستقبل کی پیشین گوئیوں سے اگر نبوت کی تصدیق مراد لی جائے تو صحیح ہے لیکن اگر یہ کہا جائے کہ یہ اعجاز قرآن کے چیلنج کی بنیاد ہے تو یہ بات بعید ہے۔ فرماتے ہیں:

" جو لوگ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کے ذریعہ اس

طور پر چیلنج کیا کہ اس میں غیب کی خبریں پائی جاتی ہیں۔ ان کی بات بعید ہے۔ اس لیے کہ آپؐ نے بغیر کسی تخصیص کے ہر سورت کے ذریعے چیلنج کیا اور ہر سورت میں غیب کی خبریں نہیں پائی جاتی ہیں اور اس لیے کہ ہم جانتے ہیں کہ آپؐ نے پورے قرآن سے چیلنج کیا نہ کہ اس کے کسی ایک حصے سے،،[1]

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اگرچہ معارضہ ممکن تھا لیکن اس بات کا احتمال ہے کہ ان لوگوں نے گمان کیا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں قرآن کی ان پیشین گوئیوں کے ذریعے چیلنج کیا جو اس نے غیب کے بارے میں کی ہیں۔ اگر ان کا یہ گمان نہ ہوتا تو وہ ان سے اہل فارس کی خبریں اور واقعات نہ پوچھتے۔

اس شخص کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہ ان وجوہ میں سے ہیں جو نبوت پر دلالت کرتی ہیں۔ جیسا کہ ہم عنقریب بیان کریں گے۔ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کے ذریعے اس کی فصاحت کے اعلیٰ مرتبے پر ہونے کے پہلو سے چیلنج کیا۔ اس سے چیلنج کرنے کی وہ وجہ نہیں جو تم بیان کرتے ہو۔ اس پر وہ وجوہ شاہد ہیں جو ابھی ہم نے بیان کیے ہیں۔ اہل عرب کے سلسلہ میں یہ بات فرض کرنا صحیح نہیں کہ وہ اس سلسلہ میں چیلنج کے عام طریقے سے ہٹ کر غیر معتاد طریقہ اختیار کریں گے۔ اس لیے کہ انھیں معلوم تھا کہ منازعت اور مسابقت تمام کلام میں کس طرح کی جاتی ہے۔ وہ یہ بھی جانتے تھے کہ اس سلسلہ میں صرف معانی کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ کلام کی فصاحت کا اعتبار بھی ضروری ہوتا ہے۔ خواہ ہر صورت میں یا مخصوص نظم میں، جیسا کہ ابھی ذکر کیا گیا۔ اس طور پر یہ سوال ساقط ہو جاتا ہے،،[2]

یہ بھی کہا گیا ہے کہ بہت سے صحابہ معجزۂ قرآن پر محض اس کی چند آیات سن کر ہی ایمان

---

[1] المغنی : ۲۰/۱۶

[2] المغنی : ۲۸۱/۱۶

لے آتے اور سابقین اوّلین نے مکی عہد کی ابتدائی سورتوں کے نزول کے فوراً بعد اسلام قبول کر لیا۔ بغیر یہ انتظار کیے کہ وہ واقعات ظہور پذیر ہو جائیں جن کی قرآن نے پیشین گوئی کی تھی تاکہ اس کے وجہ اعجاز کا ادراک کر سکیں۔

یہی بات ان لوگوں پر بھی وارد ہوتی ہے جو کہتے ہیں کہ قرآن کا اعجاز اس میں ماضی کی خبروں کی وجہ سے ہے" اس کی صورت یہ ہے کہ یہ بات معلوم و متیقن ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم امی تھے پہلے زمانے کے لوگوں کی کتابوں، ان کے واقعات اور حالات کے بارے میں کچھ نہ جانتے تھے۔ لیکن قرآن نے آدم علیہ السلام سے لے کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت تک ہونے والے تمام اہم واقعات اور عظیم حادثات بیان کیے ہیں"

جن لوگوں نے اسے وجہ اعجاز گردانا ہے۔ وہ اسے بھی بیان قرآنی سے علیحدہ نہیں کر سکے ہیں۔ وہ جانتے تھے کہ تورات و انجیل میں بھی آدم علیہ السلام تک کے گزشتہ قوموں کے واقعات اور انبیاء کے قصے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ تورات و انجیل میں قرآن سے زیادہ تفصیل سے آئے ہیں۔ لیکن کسی نے نہیں کہا کہ آسمانی کتابیں پیغمبروں کے معجزے اور ان کی نبوتوں کی نشانیاں تھیں۔ نہ ہم یہ جانتے ہیں کہ عیسیٰ اور موسیٰ علیہما السلام نے اپنی قوم کو چیلنج کیا ہو کہ تورات اور انجیل کے مثل ایک کتاب یا ایک باب لاکر دکھائیں۔

یہ بھی واضح ہے کہ قرآن نے اہل عرب کے درجۂ بیان اور فنون کلام سے واقفیت کو وہ حیثیت دی کہ وہ قرآن کے اعجاز کا فیصلہ کر سکتے ہیں۔

بلاغی اعجاز

"بیشتر علمائے اہل نظر بلاغی اعجاز کے قائل ہیں"[۱] اعجاز کے سلسلہ میں متکلمین کے مباحث میں بھی یہی پہلو غالب رہا ہے۔ خواہ ان میں وہ لوگ ہوں جو صرف اسی کو وجہ اعجاز قرار دیتے ہیں۔ جس کے ذریعے قرآن کی ایک سورت سے بھی چیلنج کرنا صحیح ہو جاتا ہے

[۱] الخطابی: ثلاث رسائل فی الاعجاز ص ۲۳-۲۴

اور زمانۂ بعثت میں معجزہ کے بارے میں اہل عرب کے موقف کی تشریح ہو جاتی ہے۔ یا وہ لوگ ہوں جو اس کے بلاغی اعجاز کے ساتھ ساتھ دوسرے وجوہ اعجاز بھی بیان کرتے ہیں جن کے وجوہ اعجاز ہونے میں اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ نظم و بلاغت کے اعجاز سے علیحدہ کر کے انھیں بیان کیا جائے۔

واقعہ یہ ہے کہ اعجاز کے سلسلہ میں ابتدائی تصنیفات بلاغی مباحث سے مشابہ ہیں۔ باوجودیکہ ان کے مصنفین کے مسالک میں اختلاف ہے۔ اس لیے کہ انھوں نے اندازہ لگایا تھا کہ قرآن کا اعجاز انھیں کے ذریعے پہچانا جا سکتا ہے۔ اگرچہ انھوں نے وجوہ اعجاز کے بارے میں متکلمین کے مسالک کا استیعاب کیا ہے۔ خطابی، سنی، رمانی معتزلی اور باقلانی اشعری کے رسائل بلاغی ذخیرۂ کتب میں ایک مقام رکھتے ہیں۔

پھر جب بلاغت پر مستقل کتابیں معرض وجود میں آنے لگیں تو ان میں بلاغی اعجاز کو موضوع بنایا گیا، جرجانی نے بلاغت پر کتاب لکھی تو "دلائل الاعجاز" کے نام سے اس کا مقدمہ لکھا۔ ابو ہلال عسکری نے اپنی کتاب "کتاب الصناعتین" میں علم توحید کے بعد علم فصاحت و بلاغت بیان کیا۔ کتاب کے شروع میں کہتے ہیں:

"جان لو (اللہ تمھیں خیر کا علم دے) کہ اللہ عز وجل کی معرفت کے بعد سیکھنے کا سب سے بڑا مستحق اور یاد رکھے جانے کے قابل علم بلاغت و فصاحت ہے۔ جس کے ذریعے کتاب اللہ کا اعجاز جانا جاتا ہے"۔

بلاغت کے امام زمخشری ـــ جو معتزلہ میں سے ہیں ـــ کہتے ہیں:

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزہ کا ادراک کرنے اور آپ کی حجت کے لطائف کی معرفت حاصل کرنے کے لیے علم بیان اور علم معانی کا حصول ضروری ہے"۔[1]

ابن سنان خفاجی اگرچہ صرفہ کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ "اگر ہم بحث و تحقیق کے

---

[1] الکشاف: ۳/۱

بحر میں غواصی کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ قرآن کا وجہ اعجاز یہ ہے کہ اس کا معارضہ کرنے سے اہل عرب کے دل پھیر دیے گئے "لیکن اپنی کتاب" سر الفصاحۃ" کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

"جو شخص اعجاز قرآن میں غور و خوض کرتا ہے اس کے لیے فصاحت و بلاغت کے اسرار کی معرفت ضروری ہے۔ خواہ وہ صرفہ کا قائل ہو یا نہ ہو[1]

سکاکی جو مدرسی اہل بلاغت کے امام ہیں۔ اپنی کتاب" مفتاح العلوم" میں کہتے ہیں:

"جان لو کہ اعجاز قرآن کا ادراک کیا جا سکتا ہے لیکن اسے بیان نہیں کیا جا سکتا۔ جس طرح کہ وزن کے صحیح ہونے کا ادراک کیا جا سکتا ہے لیکن اسے بیان نہیں کیا جا سکتا اور جس طرح کہ نغمہ کے حسن کا ادراک کیا جا سکتا ہے لیکن بیان نہیں کیا جا سکتا۔ اور اعجاز قرآن کا ادراک علم معانی اور علم بیان میں مہارت پیدا کیے بغیر نہیں ہو سکتا"

حمزہ بن یحییٰ علوی اپنی کتاب" الطراز فی اسرار البلاغۃ" تصنیف کرتے ہیں تو اس میں بلاغت کے اسرار بیان کرنے کے بعد" حقائق اعجاز" پر ایک فصل منعقد کرتے ہیں اس کی تمہید میں لکھتے ہیں:

"قرآن کے اعجاز کے بارے میں گفتگو اس لائق ہے کہ اسے کلامی مباحث اور الٰہی اسرار کے ضمن میں بیان کیا جائے۔ اس لیے کہ وہ اسی کے ساتھ خاص ہے اور اس کے اہم اصول و قواعد میں سے ہے۔ اس لیے کہ وہ ایک نشانی ہے جس سے نبوت پر دلالت اور صاحب شریعت کی تصدیق ہوتی ہے۔ لسے اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کے معجزہ کے بیان کے لیے اور اس کی رسالت کی صحت پر دلالت کے لیے اختیار کیا ہے"

---

[1] سر الفصاحہ ص۴ طبع ۱۹۳۲ء۔

پھر اعجاز کے ساتھ بلاغی مباحث کے تعلق کا اثبات کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"بلاغی مباحث اسرار اور لب لباب تک پہنچنے کا ذریعہ ہیں۔ ذی عقل لوگوں کے نزدیک اس سے مقصود لطائفِ اعجاز کا بیان اور اس کے دقائق کا ادراک ہے"

اسی لیے انھوں نے بلاغی مباحث کو اعجاز کی فصل سے قبل بطور دیباچہ بیان کیا ہے۔ اور ان علماءِ بیان اور ماہرینِ فن کے حال پر اپنی بے پایاں حیرت اور تعجب کا اظہار کیا ہے جنہوں نے اس سلسلہ میں غفلت برتی ہے۔[۱]

متاخرین وجوہ اعجاز کے سلسلہ میں سلف کے تمام اقوال یکجا کرنے کی طرف مائل ہیں جیسے سیوطی نے "الاتقان" میں اور شیخ محمد عبدہٗ نے اپنی تفسیر میں اعجاز کے سلسلہ میں منعقد کردہ فصل میں کیا۔ انھوں نے اس فصل کے شروع میں بیان کیا ہے کہ "قرآن کا اعجاز اس کے اسلوب، نظم اور بلاغت کی وجہ سے اور دل و دماغ میں اس کی تاثیر کی وجہ سے ہے" پھر آگے بیان کیا ہے کہ:

"اس کا اعجاز غیب کی خبریں دینے کی وجہ سے ہے اور ایسے معانی کے اظہار کی وجہ سے ہے جنہیں حق کی موافقت کے ساتھ ساتھ اس کے سمجھنے میں اختلاف کرنے والے قبول کر سکتے ہیں۔ ساتھ ہی وہ اختلاف سے بھی پاک ہے اور اس کا اعجاز دینی علوم اور قوانین کی وجہ سے ہے۔ اور اس وجہ سے ہے کہ زمانہ گزرنے کے ساتھ ساتھ اس کی بتلائی ہوئی کوئی خبر غلط ثابت نہیں ہوسکی ہے اور اس وجہ سے ہے کہ اس نے ایسے مسائل کی تحقیق کی ہے جو انسانوں کے لیے پردۂ غیب میں تھے"[۲]

یہاں میں ان لوگوں کا ذکر نہیں کروں گی جنہوں نے عصرِ حاضر میں ایک بحث چھیڑی ہے

---

[۱] الطراز: ۳/۳۶۸ - [۲] تفسیر الذکر الحکیم: ۱/۱۹۸ طبع المنار

جیسے وہ "سائنسی اعجاز" کا نام دیتے ہیں اور اس میں ایٹم، ہوائی جہاز، قانون کشش اور زمین کی گردش کے اکتشافات اور دوسری ایجادات کے سلسلہ میں قرآنی آیات کی ایسی تاویل کرتے ہیں جو زمانۂ بعثت اور صدرِ اسلام میں کسی عربی کے حاشیۂ خیال میں بھی نہ آئی ہوں گی اور نہ ہی ہزاروں اہل ایمان میں سے (جنھوں نے محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں رہ کر رب کے کلمات سنے تھے) کسی کی سمجھ میں آئی ہوں گی۔

قریش کے مشرک سردار جب زمانہ حج میں مکہ میں داخل ہونے والے راستوں پر بیٹھ کر اہل عرب کو حضور کا لایا ہوا کلام سننے سے منع کرتے تھے اور اسے جادو قرار دیتے تھے تو ان کے دلوں میں اس کے علاوہ اور کوئی بات ہی نہ رہتی ہوگی کہ کہیں اہل عرب اس بات کا ادراک نہ کرلیں کہ قرآن کا یہ بیان انسانی کلام نہیں، بلکہ الٰہی کلام ہے۔

کوئی شخص قرآن کو جس طرح چاہے سمجھے دوسرا اس پر پابندی عائد نہیں کر سکتا۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ اس میں وہ لوگ زور قلم آزمائیں جو اس فن کے نہ ہوں۔ اور اسلامی معاشرہ میں ایسے اقوال اور تاویلات رواج پاجائیں جو نصًّا اور روحًا قرآن میں اضافہ ہوں۔ جن کی عربی جاننے والوں، علماء اسلام اور قرآن میں اختصاص رکھنے والوں کے نزدیک کوئی سند و دلیل نہ ہو۔ بلکہ ان کی بنیاد علم تشریح (ANATOMY) علم الجنین (EMBRYOLOGY) فلکیات (ASTRONOMY) اور دوسرے جدید علوم میں سائنسدانوں کی معلومات پر ہو۔۔۔ ان علوم میں سے کوئی بھی علم ایسا نہیں جو رسول اور صحابہ کو عطا کیا گیا ہو کہ ان کے ذریعے وہ اس سائنسی اعجاز کو سمجھ سکتے۔ چہ جائیکہ اسے لوگوں کے سامنے بیان کرتے!

یہ بات قابل توجہ ہے کہ جدید علوم کے بیشتر ماہرین جنھوں نے قرآن کی سائنسی تفسیر کی ہے اور قرآن اور سائنس کے موضوع پر کتابیں تصنیف کی ہیں۔ انھوں نے اس زمانے کے سائنسی نظریات اور اکتشافات کے اصول قرآن میں تلاش کیے ہیں حالانکہ ان کا شمار قرآنی مطالعات اور عربی اور اسلامی علوم کے ماہرین میں نہیں ہوتا۔ دراساتِ قرآنیہ سے شغف رکھنے والے علماء نے بارہا متنبہ کیا ہے کہ علوم قرآن میں بحث و تحقیق کرنے

کے لیے عربی زبان میں اختصاص، اسالیب کلام سے واقفیت اور متکلمین کے مسالک اور اصول دین سے آگاہی ضروری ہے۔ بقول خطابی:

"بہت سے علماء سلف قرآن کی تفسیر کرتے ہوئے اور اس میں اپنی رائے ظاہر کرتے ہوئے ڈرتے تھے، کہ کہیں کوئی لغزش ہو جائے اور وہ مراد سے بھٹک جائیں۔ اگرچہ وہ عربی زبان پر بھی قادر تھے اور دین سے بھی واقفیت رکھتے تھے۔ چنانچہ اصمعی ــ جو امام لغت تھے ــ غریب قرآن کی تفسیر نہیں کرتے تھے" [۱]

---

[۱] ثلاث رسائل فی الاعجاز ص ۳۴: میں نے اس مسئلہ کو اپنی کتاب "القرآن والتفسیر العصری" کا موضوع بنایا ہے اور اس پر بحث کی ہے ــ مطبوعہ دار المعارف قاہرہ ۱۹۷۰ء۔

فصل چہارم

اعجازِ قرآن اور اہلِ بلاغت

چند نقوش راہ

ابتدائی کوششیں

مفسرین اور خاص طور پر ان میں سے اہل بلاغت نے آیاتِ قرآنی کی تفسیر کے سیاق میں بلاغت کے جن پہلوؤں کی طرف اشارہ کیا ہے ان کے ساتھ ساتھ قرآن کے اعجاز بیان پر اس اجماع نے اعجاز کی بحث کو خاص طور پر بلاغی میدان میں منتقل کر دیا۔

بلاغی اعجاز کے سلسلہ میں ابتدائی کوششیں ظاہر ہوئیں اور عبد القاہر جرجانی کو اس بات میں شہرت حاصل ہوئی کہ وہ نظم میں اعجاز کے قائل ہیں۔ اسی طرح ابوبکر باقلانی اس حیثیت سے مشہور ہوئے کہ وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے قرآن کی بلاغت میں تفصیل سے گفتگو کی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ ابتدائی زمانے کی تمام تصنیفات جو "نظم القرآن" کا عنوان رکھتی ہیں، اشارہ کرتی ہیں کہ ان کے مصنفین نے نظم قرآن کی دلیل پیش کرنے کے لیے بلاغی پہلو کی طرف توجہ کی ہے جیسا کہ جاحظ نے اپنی کتاب 'نظم القرآن' کو فتح بن خاقان کی خدمت میں پیش کرتے ہوئے کہا ہے۔ اسی طرح سجستانی کی کتاب 'نظم القرآن' ہے۔ دونوں کتابیں تیسری صدی کے علمی سرمایہ میں سے ہیں۔

اگر ہم بلاغی اعجاز کے سلسلہ میں ان ابتدائی مصنفین کے اسلوب اور طریقۂ بحث

پر کوئی حکم نہیں لگا سکتے جن کی کتابیں ہم تک نہیں پہنچ سکی ہیں تو کم از کم ان لوگوں کے اسالیب میں تو ضرور غور کر سکتے ہیں جن کی کتابیں ہم تک پہنچی ہیں اور جو ہمارے لیے نقوش راہ کی حیثیت رکھتی ہیں۔

خطابی (بیان اعجاز القرآن)

سب سے پہلے خطابی (متوفی ۳۸۸ھ) نے چوتھی صدی ہجری میں اپنے رسالہ 'بیان اعجاز القرآن' میں نظم کے ذریعے اعجاز کے فکر کی تشریح کی۔ اسی طرح بلاغت کے پہلو سے اعجاز کی وضاحت کی جس کے ان سے پہلے "اکثر علماء اہل نظر قائل تھے اگرچہ ان کی فکر اس سلسلہ میں ایک قسم کی تقلید اور غلبۂ ظن پر مبنی تھی، خطابی کہتے ہیں:

"بلاغت کے پہلو سے اعجاز، ماننے کی صورت میں ایک اشکال سامنے آتا ہے۔ اس کے قائلین کو عام طور سے میں نے پایا ہے کہ وہ قرآن کو اس صفت سے متصف کسی تحقیق اور واقفیت کی بنا پر نہیں بلکہ ایک قسم کی تقلید اور غلبۂ ظن کی بنا پر کرتے ہیں۔ اسی لیے جب ان سے سوال کیا جاتا ہے کہ وہ قرآن کے ساتھ مخصوص بلاغت (جو تمام بلاغتوں سے ممتاز اور فائق ہے) کی تعیین کریں اور وہ سبب بتلائیں جس کی وجہ سے قرآنی کلام، بلاغت سے متصف کلام کی تمام قسموں سے ممتاز ہے۔ تو وہ کہتے ہیں کہ ہم اسے بیان نہیں کر سکتے اور کسی امر ظاہر سے جس کے ذریعے ہم قرآن اور دوسرے کلاموں میں فرق جان سکیں۔ اسے متعین نہیں کر سکتے۔ اسے سن کر اہل علم خود بخود جان لیتے ہیں۔ وہ کلام کی تمام قسموں کا، جن میں تفاضل ہوتا ہے حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کے جاننے والے انہیں سن کر ان میں تفاضل جان لیتے ہیں اور افضل اور مفضول دونوں کلاموں میں فرق کر لیتے ہیں۔ بسا اوقات تلاش کرنے سے اس کا کوئی سبب نہیں ملتا لیکن دل پر اس کا اثر ظاہر ہوتا ہے اور اس کے جاننے میں التباس نہیں ہوتا۔ بعض کلام ایسے

ہوتے ہیں جن کے سننے سے لذّت حاصل ہوتی ہے اور دل ہشاس بشاش ہوتا ہے۔ لیکن بعض دوسرے کلام ایسے نہیں ہوتے۔ جبکہ دونوں فصیح ہوتے ہیں اور ان میں فرق کسی علّت کی بنیاد پر نہیں قرار دیا جا سکتا۔

میں کہوں گا: یہ جواب اس علم میں (یعنی علم اعجاز میں) اطمینان بخش نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے تشفی نہیں ہوتی۔ بلکہ ابہام پایا جاتا ہے۔ جو شخص اس خصوصیت کو ماننے پر تیار نہ ہو وہ کہے گا کہ اس کلام سے سننے والوں کو جو لذت اور بشاشت حاصل ہوتی ہے اور اس میں جو رونق و حسن موجود ہے یہاں تک کہ لوگ اس کا معارضہ کرنے کی ہمت نہیں کر سکتے اس کا کوئی نہ کوئی سبب ضرور ہوگا جس کی وجہ سے یہ حکم لگایا جاتا ہے اور جس کی بنا پر قرآنی کلام میں یہ خصوصیت پیدا ہوتی ہے"۔ ؎۱

خطابی کے نزدیک نظم قرآن میں بلاغت کی اساس یہ ہے کہ قرآن میں الفاظ کی ترتیب ایسی ہے کہ اگر ایک لفظ کو ہٹا کر کوئی دوسرا لفظ اس کی جگہ لایا جائے تو معنی فاسد ہو جاتا ہے یا وہ رونق ختم ہو جاتی ہے جس سے بلاغت میں فرق پڑتا ہے"۔ ؎۲

یہ دقیق پہلو محور ہے جس کے گرد عبدالقاہر جرجانی نے بھی "نظم کے ذریعے اعجاز" کے بارے میں اپنے مسلک کو رکھا ہے۔ ان کا یہ مسلک اعجاز بیان کے سلسلہ میں ہماری فکر کے جوہر سے کسی حد تک ملتا جلتا ہے۔ لیکن اس کی تحقیق کرنے، حدود متعین کرنے اور استدلال کرنے کا جو طریقہ انھوں نے اپنایا ہے اس سے ہم متفق نہیں۔

خطابی جب معنی کے فاسد ہونے یا رونق ختم ہونے کی وجہ سے بلاغت ساقط ہونے کی بات کہتے ہیں تو اس سے ان کی مراد فقط لفظی رونق ہوتی ہے نہ کہ معنوی۔ اسی طرح جرجانی بھی معنی اور لفظ کے درمیان فرق کو نظم کے سلسلہ میں اپنے نظریہ کی بنیاد بناتے ہیں جبکہ ہم لفظ کو معنی سے الگ تصور نہیں کرتے کہ ایک کے فاسد ہونے کے باوجود دوسرا صحیح

؎۱ ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن ص۲۴-۲۶ ؎۲ ایضاً ص۲۹

ہوسکتا ہے ہم سمجھتے ہیں کہ اگر لفظ فاسد ہے تو معنی بھی فاسد ہوگا۔ اگر معنی فاسد ہے تو لفظی رونق کا ہمارے نزدیک کوئی اعتبار نہیں۔

معجزانہ نظم کے سلسلہ میں اپنے فکر کی تشریح میں خطابی کا خیال ہے کہ قرآن کا اعجاز یہ ہے کہ وہ بلاغت کے تینوں طبقوں کا (جو مختلف معیار کے ہیں) جامع ہے۔ البتہ اس میں کلام کی 'ہجین مذموم' قسم نہیں ہے فرماتے ہیں:

"بلاغت کے پہلو سے قرآن کے معجز ہونے کا سبب یہ ہے کہ کلام کے اجناس مختلف ہیں اور ان کے مراتب میں تفاوت ہے۔ بلاغت میں ان کے درجات میں فرق پایا جاتا ہے۔ مثلاً کلام کی ایک جنس 'بلیغ رصین جزل' ہے۔ ایک قسم 'فصیح قریب سہل' ہے۔ ایک قسم 'جائز مطلق' ہے۔ یہ اچھے کلام کی قسمیں ہیں۔ کلام کی ایک قسم 'ہجین مذموم' ہے جس کی کوئی مثال قرآن میں نہیں ملتی، کلام کی پہلی قسم سب سے اعلیٰ وارفع ہے۔ دوسری قسم اوسط ہے۔ تیسری قسم ادنیٰ ہے۔ قرآن میں تینوں قسم کا کلام پایا جاتا ہے اور ان تینوں کے امتزاج سے قرآن میں ایسا کلام وجود میں آتا ہے جو عظمت اور چاشنی دونوں صفتوں کا جامع ہے۔"[1]

خطابی کی یہ عبارت واضح نہیں ہے بلکہ اس میں ابہام پایا جاتا ہے۔ اس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ قرآن میں ایسا کلام ہے جو بلاغت کے اعلیٰ مرتبے پر ہے اور ایسا کلام بھی ہے جو بلاغت کے اوسط یا ادنیٰ مرتبے پر ہے۔ یہ بات ہمارے نزدیک دو پہلو سے قابل رد ہے۔

اول یہ کہ ہم سمجھتے ہیں کہ قرآن میں صرف بلاغت کے اعلیٰ درجہ کا کلام پایا جاتا ہے۔ اس میں اوسط اور ادنیٰ درجہ کا کوئی کلام نہیں۔

دوم یہ کہ بلاغت کے یہ تینوں درجے بدیہی طور پر قرآن کی کسی ایک سورت میں یکجا نہیں ہیں حالانکہ قرآن کی ایک سورت کے ذریعے اس جیسا کلام پیش کرنے کا چیلنج کیا گیا۔

---

[1] ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن ص ۲۶

اسی طرح خطابی نے سب سے پہلے قرآن کے ایسے الفاظ میں دلالت کے لحاظ سے باریک فرق کی طرف اشارہ کیا ہے جن کے بارے میں ہماری ڈکشنریوں اور تفسیر کی کتابوں میں کہا جاتا ہے کہ وہ اور ان کے معنی دوسرے الفاظ مترادف ہیں۔ جیسے علم اور معرفت، حمد اور شکر، عتق اور رقبتہ له عنقریب ہم فصل "قرآن کا اعجاز الفاظ ہیں" کی بحث میں قرآن کے اعجاز بیان کو سمجھنے میں اس سے استفادہ کریں گے۔

خطابی نے ان لوگوں کے شبہات کا بھی جواب دیا ہے جنہوں نے بعض قرآنی آیات کی بلاغت پر اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ وہ اہل عرب سے سُنے گئے فصیح کلام کے خلاف ہیں۔ خطابی کے جواب میں بعض دقیق اور قابل لحاظ چیزیں ہیں مگر ہمیں اس سے اصولی طور پر اختلاف ہے۔ ہم یہ نہیں مانتے کہ قرآنی آیتوں کو اہل عرب کے اس فصیح کلام پر پرکھا جائے جو زمانۂ تدوین سے مروی ہے۔ بلکہ اصل یہ ہے کہ خود اس کلام کو قرآن پر پرکھا جائے۔ اس لیے کہ قرآن فصاحت کے اعلیٰ مرتبے پر ہے۔ اور اسے نقلی روایت کے شواہد سے پاک ہونے کی وہ توثیق حاصل ہے جو عربی زبان کے نصوص کو حاصل نہیں اسے بالمعنی روایت نہیں کیا جاتا جبکہ شعری شواہد میں شعری ضرورتیں بھی ہیں اور قرآن میں اس قسم کی کوئی چیز نہیں ہوتی۔

خطابی نے اپنے رسالہ کے نصف آخر میں مدعیان نبوت کے ان اقوال کا رد کیا ہے جنہیں 'معارضات قرآن' کہا جاتا ہے۔ انھوں نے پہلے تفصیل سے معارضہ کے معنی شروط اور قاعدے بیان کیے ہیں۔ پھر گھوڑے کے وصف میں امرؤ القیس اور علقمہ کے معارضات اور 'اجازۃ ابیات' میں امرؤ القیس اور حارث بن توءم یشکری کے معارضات کی مثالیں دی ہیں۔ اسی طرح ایک ہی مفہوم میں دو شاعروں کے تنازع کی مثالیں دی ہیں جیسے رات کے وصف میں امرؤ القیس اور نابغہ ذبیانی کے اشعار، شراب کے وصف میں اعشیٰ اور اخطل کے اشعار، گھوڑے کے وصف میں ابو داؤد ایادی اور نابغہ جعدی کے اشعار وغیرہ اور ان کا مقابلہ مسیلمہ کذاب اور دوسرے مدعیان نبوت کی یاوہ گوئیوں سے

له ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن۔ ص ۲۹-۳۳

کیا ہے اور ان کے کلام کا سقم واضح کرتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ ان میں معارضہ کی شرطیں بھی نہیں پائی جاتیں۔

خطابی کے رسالہ میں اس فصل کی ابتدائی بلاغی اور تنقیدی مباحث میں ایک اہمیت ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ہمارا یہ بھی خیال ہے کہ ابو سلیمان (خطابی) کو زمانۂ نبوت کے بعد کے ان مدعیان نبوت کے اس ہذیان کے رد کی ضرورت نہیں تھی۔ ان مدعیان نبوت نے جو گھٹیا، پست اور مضحکہ خیز کلام پیش کیا ہے اور جس کے ذریعے وہ بزعم خود قرآن کا معارضہ کر رہے ہیں وہ اس سے کہیں فروتر ہے کہ اسے میزان میں رکھا جائے یا بلاغت کے پہلو سے اعجاز قرآن پر استدلال کے موقع پر اس کا حوالہ دیا جائے۔ اس پُر عظمت موقع پر محض اس کا ذکر — خواہ اس کے سقم اور نقائص کو بیان کرنے ہی کے لیے ہو — اس کی شان بڑھا دیتا ہے اور اسے اتنی اہمیت دے دیتا ہے جس کا وہ مستحق نہیں ...

رُمّانی (النکت فی اعجاز القرآن)

علی بن عیسیٰ الرمانی — جو چوتھی صدی ہجری کے ہیں — نے اپنے رسالہ "النکت فی اعجاز القرآن" میں بلاغت قرآن کو موضوع بنایا ہے۔ شروع میں انھوں نے اعجاز قرآن کے سلسلہ میں سات وجوہ بیان کیے ہیں۔ پھر بلاغت کے پہلو سے اعجاز پر تفصیل سے بحث کی ہے۔

ان کے نزدیک بلاغت کے تین طبقات ہیں۔ اعلیٰ، اوسط اور ادنیٰ، بلاغت کا اعلیٰ طبقہ معجز ہے اور وہ قرآن کی بلاغت ہے۔ اس کے مثل بلاغت نہیں پیش کی جا سکتی۔ رہے بقیہ دونوں طبقات تو ان کا مثل پیش کیا جا سکتا ہے جیسے بلغاء کی بلاغت[1] ان کی یہ رائے ابو سلیمان الخطابی سے مختلف ہے اس لیے کہ خطابی کی رائے ہے کہ قرآن کی بلاغت تینوں طبقوں پر مشتمل ہے۔

---

[1] ثلاث رسائل ص ۷۵۔

رمانی کے نزدیک بلاغت صرف مفہوم کو سمجھا دینے کا نام نہیں ہے اس لیے کہ بسا اوقات دو گفتگو کرنے والے ایک دوسرے کو اپنا ما فی الضمیر سمجھا دیتے ہیں حالانکہ ان میں سے ایک بلیغ ہوتا ہے اور دوسرا نہیں ہوتا۔ نہ ہی بلاغت اس کا نام ہے کہ لفظ کے ذریعے معنی سمجھ میں آجائے اس لیے کہ بسا اوقات لفظ کے ذریعے معنی سمجھ میں آجاتا ہے جبکہ لفظ کریہہ اور ناپسندیدہ ہوتا ہے۔ جو بتکلف ادا ہوتا ہے۔ بلکہ بلاغت نام ہے مفہوم و مراد کو دل میں اچھے الفاظ میں پہنچا دینے کا۔ اس کا سب سے اعلیٰ طبقہ قرآن کی بلاغت ہے جو اس کے ساتھ خاص ہے۔[1]

رمانی کا بلاغت کے پہلو سے اعجازِ قرآن بیان کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ انھوں نے بلاغت کی دس قسمیں کی ہیں:

(۱) ایجاز (۲) تشبیہ (۳) استعارہ (۴) تلاؤم (۵) فواصل

(۶) تجانس (۷) تصریف (۸) تضمین (۹) مبالغہ (۱۰) حسن بیان

پھر ہر ایک کے لیے ایک فصل منعقد کی ہے جس میں شروع میں اس کی تعریف کی ہے۔ اس کے بعد اس پر قرآنی شواہد پیش کیے ہیں مثلاً ایجاز کے باب میں، ایجاز کی تعریف یوں کی ہے کہ "ایجاز کا مطلب ہے کم سے کم الفاظ میں اس طرح کلام پیش کرنا کہ معنی میں خلل نہ واقع ہو اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایجاز حذف اور ایجاز قصر۔ ایجاز حذف یہ ہے کہ کوئی کلمہ ساقط کر دیا جائے اور حال یا فحوائے کلام سے اس پر دلالت ہو۔ اور ایجاز قصر کا مطلب یہ ہے کہ کم الفاظ میں کلام ہو۔ معنی کی زیادتی ہو اور کوئی کلمہ حذف بھی نہ ہو" پھر حذف کی مندرجہ ذیل مثالیں دی ہیں:

"واسأل القریة"

"ولکن البر من اتقی"

"براءة من الله"

"طاعة وقول معروف"

---

[1] ثلاث رسائل ص ۷۶

حذف ہی کی مثال ہیں جواب کا حذف کر دینا ہے۔ یہ ذکر کرنے سے زیادہ بلیغ ہے۔ اس قسم کی مثالیں قرآن میں بکثرت ہیں جیسے:

وَلَوْ اَنَّ قُرْاٰنًا سُیِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ اَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْاَرْضُ اَوْ کُلِّمَ بِهِ الْمَوْتٰی (الرعد: ۳۱)

اگر کوئی ایسا قرآن اتار دیا جاتا جس کے زور سے پہاڑ چلنے لگتے، یا زمین شق ہو جاتی یا مردے قبروں سے نکل کر بولنے لگتے۔

گویا کہا گیا "تو یہی قرآن ہوتا"

اور جیسے:

وَسِیْقَ الَّذِیْنَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ اِلَی الْجَنَّةِ زُمَرًا، حَتّٰی اِذَا جَآءُوْهَا وَفُتِحَتْ اَبْوَابُهَا۔ (الزمر: ۷۳)

اور جو لوگ اپنے رب کی نافرمانی سے پرہیز کرتے تھے انھیں گروہ در گروہ جنت کی طرف لے جایا جائے گا۔ یہاں تک کہ جب وہ وہاں پہنچیں گے اور اس کے دروازے پہلے ہی کھولے جا چکے ہوں گے۔

گویا کہا گیا "تو وہ وہاں جنت کی نعمتوں سے لطف اندوز ہوں گے"

ایسے مواقع پر حذف ذکر سے زیادہ بلیغ اس لیے ہے کہ دل میں کئی باتیں آسکتی ہیں۔ اگر جواب ذکر کر دیا جائے تو ایک ہی جواب متعین ہو جائے گا۔

رہا ایجاز قصر تو یہ ایجاز حذف سے زیادہ غامض ہے۔ اگرچہ ایجاز حذف میں بھی غموض پایا جاتا ہے اس لیے کہ یہاں یہ جاننے کی ضرورت ہے کہ کہاں ایجاز قصر مناسب ہے کہاں نہیں ؟ جیسے۔

"ولکم فی القصاص حیاۃ"

"یحسبون کل صیحۃ علیھم"

"ان یتبعون الا الظن وما تھوی الانفس"

"انما بغیکم علی انفسکم"

"ولا یحیف المکر السیئ الا باھلہ"

پھر رمانی نے تفصیل سے ارشاد باری "ولکم فی الحیاۃ قصاص" میں ایجاز قصر کے ذریعے وجہ اعجاز بیان کیا ہے اور اس میں اور لوگوں میں رائج اس مفہوم کے ایک قول "القتل انفی للقتل" کے درمیان موازنہ کر کے بتلایا ہے کہ ان دونوں میں چار پہلوؤں سے تفاوت پایا جاتا ہے:

۱۔ آیت قرآنی زیادہ معانی پر مشتمل ہے۔ اس میں وہ تمام باتیں ہیں جو قول "القتل انفی للقتل" میں ہیں اس کے علاوہ قرآنی عبارت میں مزید معانی ہیں۔ جیسے قصاص کے ذریعے عدل کا اظہار۔ لفظ "حیاۃ" کے ذریعے قتل کی غرض کا اظہار اور اللہ تعالی کے حکم سے رغبت و رہبت کی دعوت وغیرہ۔

۲۔ عبارت میں ایجاز ہے "القتل انفی للقتل" میں چودہ حروف ہیں جبکہ "القصاص حیاۃ" میں صرف دس حروف ہیں۔

۳۔ آیت میں تکرار نہیں ہے جس سے کہ نفس کو مشقت ہو، جبکہ اس قول میں تکرار ہے۔ جس عبارت میں تکرار نہ ہو وہ تکرار والی عبارت سے زیادہ بلیغ ہوتی ہے۔

۴۔ آیت قرآنی میں حسن تالیف پایا جاتا ہے اس لیے کہ اس کے حروف میں تلاؤم ہے جس کا حس کے ذریعے ادراک ممکن ہے اور جو لفظ میں موجود ہے۔ کیونکہ 'ف' سے 'ل' میں منتقل ہونا (جیسا کہ 'فی القصاص' میں ہے) زیادہ بہتر ہے بنسبت 'ل' سے '١' میں منتقل ہونے کے (جیسا کہ 'القتل انفی' میں ہے اس لیے کہ '١' اور 'ل' میں بعد پایا جاتا ہے۔ اسی طرح 'ص' سے 'ح' میں منتقل ہونا زیادہ بہتر ہے '١' سے 'ل' میں منتقل ہونے کے مقابلہ میں۔

ان مندرجہ بالا امور کی وجہ سے 'القصاص حیاۃ' میں 'القتل انفی للقتل' کے مقابلہ میں زیادہ بلاغت پائی جاتی ہے۔ اگرچہ وہ قول بھی بلیغ حسن ہے"

پھر رمانی نے دوبارہ ایجاز پر گفتگو کی ہے اور اس میں اور تقصیر میں فرق واضح کیا ہے اور ایجاز کے وجوہ مسالک اور مراتب بیان کیے ہیں۔ اس لیے کہ ان کی معرفت ہی

ذریعے قرآن کی دوسرے کلاموں پر فضیلت اور بلندی جانی جا سکتی ہے۔

ایجاز کے باب کو رمانی نے ان الفاظ پر ختم کیا ہے۔

" ایجاز کلام کو اس چیز سے مہذب کرنے کا نام ہے جس سے بیان میں حسن آجائے۔ ایجاز الفاظ کو کدورت سے پاک کرنے اور گندگی سے الگ کرنے کا نام ہے۔ ایجاز مفہوم کو کم سے کم الفاظ میں بیان کرنے کا نام ہے۔ ایجاز زیادہ معانی کا کم الفاظ میں اظہار کرنے کا نام ہے[1]"

اسی نہج پر رمانی نے بلاغت کے دوسرے نو ابواب میں بحث کی ہے۔ میں نے رمانی کے ان مباحث کا ٹھہر ٹھہر کر مطالعہ کیا ہے اور ان کے نقل کرنے میں کسی قسم کی گرانی محسوس نہیں کی ہے۔ اس لیے کہ میں سمجھتی ہوں کہ رمانی نے اپنی کتاب ' النکت ' کے ذریعے بلاغی تصنیف اور اس کے ابواب و اصطلاحات کے نسق و ترتیب کی ایک رہنما کوشش کی ہے۔

میں اس طرف بھی قاری کی توجہ مبذول کرانا چاہتی ہوں کہ رمانی نے بلاغت کے جن ابواب پر گفتگو کی ہے ان میں اعجاز کے موضوع سے انحراف نہیں کیا ہے۔ بلکہ ان کی یہ کوشش رہی ہے کہ ہر باب میں قرآنی شواہد پیش کر دیں اور ذوق سلیم کے ذریعے اس میں پائے جانے والے بلاغی نکتوں کی طرف اشارہ کر دیں۔

یہ چیز ہم اکثر ان کتابوں میں مفقود پاتے ہیں جو رمانی کے بعد لکھی گئی ہیں اور جن میں بلاغت کے پہلو سے اعجاز قرآن کو موضوع بنایا گیا ہے۔ مثال کے طور پر ہم دیکھتے ہیں کہ باقلانی اپنی کتاب میں قرآنی مطالعہ کرتے کرتے اشعار کے مطالعہ کی طرف بہک جاتے ہیں۔ عبدالقاہر اپنی کتاب ' الدلائل ' میں بکثرت اشعار سے استشہاد کرتے ہیں اور کم ہی ایسے قرآنی شواہد پیش کرتے ہیں جو بلاغی پہلو کو نکھارتے ہوں۔ بلاغت کے موضوع پر قلم اٹھانے والے تمام ہی مصنفین پر یہ رنگ غالب ہے۔ سوائے معدودے چند کے جو بلاغی مباحث میں قرآنی شواہد کو

---

[1] ثلاث رسائل ص ۸۰

پہلا درجہ دیتے ہیں جیسے ساتویں صدی میں ابن ابی الاصبع مصری، جنھوں نے اپنی کتاب 'بدیع القرآن' میں قرآنی شواہد پیش کرنے کے سلسلے میں رمانی کا نہج اپنایا ہے۔

لفظ و معنی کی بلاغت کے سلسلہ میں رمانی کی رائے پر بحث ہم تھوڑی دیر کے لیے موخر کرتے ہیں۔ نظم کے سلسلہ میں جرجانی کے مسلک پر بحث کرتے ہوئے تفصیل سے اس پر روشنی ڈالیں گے۔

بلاغت کے پہلو سے قرآن کے مطالعہ میں رمانی کی فکر اور طریقہ بحث بہت واضح ہے انھوں نے قرآنی مطالعہ اور کلامی جدال کو خلط ملط نہیں کیا ہے اور نہ ہی قرآن کے معارضہ کا دعویٰ کرنے والوں کے ہذیان کی طرف کوئی توجہ دی ہے۔ مطالعہ قرآن کی اس رہنما کوشش کی پیروی کرتے ہوئے ہم سلف کے نقش قدم پر چلیں گے۔

قاضی عبدالجبار (المغنی)

قاضی عبدالجبار معتزلی کی کتاب 'المغنی' کا جو حصہ 'اعجاز قرآن' کے لیے خاص ہے اس میں 'قرآن کی فصاحت' بحث و نظر کا موضوع رہی ہے۔ قاضی عبدالجبار نے اس میں اپنے رفیق رمانی کی طرح اہل بلاغت کے نہج پر بحث نہیں کی ہے بلکہ ان کی یہ کوشش رہی ہے کہ قرآن کی بے مثل اور منفرد فصاحت کے پہلو سے اس کا اعجاز ثابت کریں اور اس کے ذریعے چیلنج کو صحیح قرار دیں اس لیے طبعی طور پر انھوں نے پہلے فصاحت کے مفہوم اور فصاحت کے ذریعے اعجاز پر بحث کی ہے اور بتلایا ہے کہ "نظم سے مراد کلام کو خاص طریقے پر ڈھالنا ہے"، پھر نظم کے مسئلہ میں معتزلہ کا نقطۂ نظر بیان کیا ہے۔

نظم کے سلسلہ میں ان کے نزدیک ایک دقیق پہلو یہ ہے کہ اس کے وجہ اعجاز ہونے کے لیے محض یہی کافی نہیں ہے کہ اسے ایجاد کرنے کا سہرا حاصل ہو۔ اگر ایسا ہوتا تو اس شخص کے طریقے کو بھی معجزہ کہنا ضروری ہوتا جو نظم کا ایک رکیک طریقہ ایجاد کرے"، معلوم ہوا کہ ایجاد کردہ طریقہ ہونے کے ساتھ ساتھ اس کا فصاحت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہونا بھی ضروری ہے"۔

"اس تشریح سے نظم کے بارے میں ہمارا مقصود متعین ہو جاتا ہے۔ اگر اس سے مراد محض وہ

طریقہ لیا جائے جسے ایجاد کیا گیا ہو تو یہ بعید ہے اور اگر قرآن کے مخصوص نظم کو وجہ اعجاز قرار دینے والے اس سے مراد یہ لیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کو ایسے 'نظام' کے ساتھ نازل کیا ہے جو عادت کے خلاف ہے۔ ساتھ ہی وہ فصاحت کے اعلیٰ مرتبہ پر بھی ہے۔ تو اسی کو ہم نے بھی بیان کیا ہے اس لیے کہ فصاحت کے اعتبار سے اس کا خارق عادت ہونا ہی اس کے معجزہ ہونے کے لیے کافی ہے۔ اس کے برخلاف اگر صرف نیا نظم اس میں پایا جائے اور وہ فصاحت کے مرتبے پر نہ ہو تو اس سے اس کا معجزہ ہونا لازم نہیں آتا بلکہ اس سے محض معجزہ ہونے کی تاکید ہوتی ہے۔ اگر مخالف ہماری یہ بات تسلیم کرتا ہے تو یہی ہم بھی ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ قرآن کا محض ایک نظم پر اور لوگوں کے منظوم و منثور کلام سے مختلف ہونا بھی اس کے معجزہ ہونے کے لیے کافی ہے خواہ وہ فصاحت کے اعلیٰ مرتبے پر نہ ہو۔ تو ہماری مذکورہ بالا تشریح سے اس کی تردید ہوتی ہے۔ اگر قرآن کے معجزہ ہونے کے لیے دونوں باتوں کا ہونا ضروری قرار دیا جائے اور یہ کہا جائے کہ دونوں کی موجودگی میں اس کا اعجاز مکمل ہوتا ہے تو یہ بات صحیح نہیں۔ اس لیے کہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ قرآن کے محض فصاحت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہونے سے اس کا اعجاز مکمل ہو جاتا ہے۔ البتہ اگر یہ بات کہی جائے کہ مخصوص نظم سے اس کے اعجاز کو مزید تقویت ملتی ہے تو یہ کہنا صحیح اور اقرب ہے اس لیے کہ جو لوگ نظم کی وجہ سے قرآن کے معجزہ ہونے کی بات کہتے ہیں وہ قرآن کی فصاحت سے الگ ہو کر محض نظم کی بنیاد پر نہیں کہتے بلکہ ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کو ثابت شدہ خارقِ عادت وجوہ پر نازل کیا ہے اور وہ یہ کہ کلام کے جن طریقوں سے وہ لوگ آشنا ہیں قرآن کا کلام ان سے مختلف نئے طریقے پر ہے۔ ساتھ ہی وہ فصاحت کے عظیم مرتبہ پر ہے۔ اور یہ بات واضح ہے" [1]

قاضی عبدالجبار کے نزدیک ایک لفظ بدل کر اس کی جگہ دوسرا لفظ لانا فصاحت نہیں ہے۔ کہتے ہیں:

"اس لیے کہ یہ طریقہ حکایت (نقل) سے زیادہ قریب ہے جس طرح کلام کو

---

[1] قاضی عبدالجبار، المغنی: ۱۶/۳۲۱، ۲۳۰۔

نقل کرنے سے معرفت پر دلالت نہیں ہوتی اسی طرح ایک وزن کے دو لفظ ہوں ان میں سے ایک کو دوسرے کی جگہ لانے سے بھی معرفت پر دلالت نہیں ہوتی اگرچہ قادر الکلام شخص کے لیے ضروری ہے کہ اس کے پاس ہم وزن اور ہم معنی الفاظ کا ایک ذخیرہ ہو تاکہ وہ ایک کی جگہ اس کے مماثل یا قریب ترین دوسرا لفظ لا سکے۔ لیکن علم و معرفت کی یہ مقدار اس 'مخصوص تصرف' کے لیے کافی نہیں جس کا ابھی ہم نے ذکر کیا۔ اس لیے کہ اس کے لیے مزید علم کی مخصوص مقدار کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ اس کے لیے ممکن ہو کہ اس پائے کا کلام پیش کر سکے۔ اسی بنیاد پر ہم نے اس شخص کا قول باطل قرار دیا ہے جو کہتا ہے کہ "غیر قادر الکلام شخص اس طریقہ پر شعر کہہ سکتا ہے، اس لیے کہ کلمات بدل دینے کو قدرتِ کلام نہیں کہتے، خواہ بدلے ہوئے کلمات بھی شعر کے وزن پر ہوں۔ شعر کہنا اسی وقت صحیح ہو گا جب شاعر ابتداءً بھی اسے کہہ سکتا ہو اور اس میں تصرف بھی کر سکتا ہو"۔ [۱]

اس کے بعد عبدالجبار نے ایک فصل منعقد کی ہے 'فی اختصاص القرآن بمزیۃ فی رتبۃ الفصاحۃ' (قرآن کے فصاحت کے اعلیٰ مرتبہ پر فائز ہونے کا بیان) اس میں بھی انھوں نے اہل بلاغت کی طرح بحث نہیں کی ہے بلکہ اپنے نہج پر قرآن کے فصاحت کے اعلیٰ مرتبے پر فائز ہونے اور اہل عرب کے فصیح کلام سے ممتاز ہونے کی وجہ سے معجزہ ہونے کا اثبات کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"ہم یہ وضاحت کر چکے ہیں کہ اہل عرب تجربہ اور عادت کی بنا پر اچھی طرح جانتے تھے کہ کلام کی کون سی قسم فصیح کلام کے معیار سے بلند ہے۔ اس لیے جب انھوں نے قرآن سنا تو انھیں اس کا امتیاز جاننے کے لیے مزید کسی تجربے کی ضرورت نہ تھی۔ وہ جان گئے تھے کہ قرآن خارق عادت کلام ہے اب جو شخص فصاحت

---

[۱] قاضی عبدالجبار، المغنی: ۳۲۱/۱۶، ۲۳۰

کے مرتبے میں اہل عرب سے کم تر ہو اسے بھی قرآن کا امتیاز جاننے کے لیے تجربہ کی ضرورت نہیں۔ اس لیے کہ جب اسے تجربہ کی بنا پر معلوم ہے کہ وہ اہل عرب جیسا کلام نہیں لا سکتا تو قرآن جیسا کلام بدرجۂ اولیٰ نہیں لا سکتا۔ اگرچہ یہ چیز محال نہیں ہے کہ اہل عرب ہیں سے کچھ لوگوں نے اس وقت یہ گمان کیا ہو کہ وہ اگر چاہیں تو قرآن جیسا کلام پیش کر سکتے ہیں۔ پھر تجربہ کرنے کے بعد ان کا معذور ہونا ظاہر ہوا ہو۔ لیکن یہ گمان ممتاز اہل فصاحت سے بعید معلوم ہوتا ہے۔

جس طرح یہ چیز مستبعد معلوم ہوتی ہے کہ جو شخص بے شمار چیزوں کا تجربہ کر چکا ہو اس سے بڑے بڑے امور کا حال مخفی رہ جائے۔ ہمارے بعض شیوخ نے بعض یہود سے قرآن کے امتیازات کا انکار کرنے کے رد میں اہل عرب کا حال ذکر کیا ہے پھر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے:

وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى، مَاضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰى وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ يُّوْحٰى۔ (النجم۔ ۱-۴)

قسم ہے تارے کی جب کہ وہ غروب ہوا، تمہارا رفیق نہ بھٹکا ہے نہ بہکا ہے۔ وہ اپنی خواہش نفس سے نہیں بولتا، یہ تو ایک وحی ہے جو اس پر نازل کی جاتی ہے۔

بعض لوگوں نے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے:

وَقِيلَ يَا اَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ اَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْاَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ۔ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ۔

(هود۔ ۴۴)

حکم ہوا" اے زمین، اپنا سارا پانی نگل جا اور اے آسمان رک جا" چنانچہ پانی زمین میں بیٹھ گیا، فیصلہ چکا دیا گیا، کشتی جودی پر ٹک گئی، اور کہہ دیا گیا کہ دور ہوئی ظالموں کی قوم!"

اسی طرح جب سننے والا ارشاد باری واصحاب الیمین وما اصحاب الیمین .... الآیۃ پر غور کرتا ہے تو وہ بخوبی جان لیتا ہے کہ قرآن

عام فصیح کلام سے بدرجہا ممتاز ہے۔ یہ چیز صرف اسی شخص پر مشتبہ رہ سکتی ہے جسے عربی زبان اور اسالیب کلام کا کوئی حصہ نہ ملا ہو "[1]

پھر قاضی عبدالجبار نے جن مباحث کو چھیڑا ہے وہ یہ ہیں:

- قرآن پر مخالفین کے اعتراضات کا رد ص ۳۳۷
- اس بات کی تردید کہ قرآن کی ایک باطنی تفسیر بھی ہے جیسا کہ باطنیہ کہتے ہیں ص ۳۶۳
- قرآن کے بارے میں اس اعتراض کا رد کہ اس کے لفظ معنی اور مقصود میں تناقض اور اختلاف ہے ص ۳۸۷
- تکرار اور طوالت وغیرہ کے پہلو سے قرآن پر اعتراض کے باطل ہونے کا بیان ص ۳۹۷

ان تمام مباحث میں انہوں نے اہل بلاغت کے بجائے علمائے کلام کے طریقے پر بحث و مباحثہ اور استدلال کیا ہے بہر صورت ہمارے لیے اتنا ہی کافی ہے کہ انھوں نے پر زور طریقے پر قرآن کا وجہ اعجاز فصاحت کے اعتبار سے ہونے کی حمایت کی ہے اور یہیں 'نظم' کا ایک آزاد مفہوم دیا ہے جس سے مراد محض کلام کا ایک نیا طریقہ نہیں جو اہل عرب کے منظوم و منثور کلام سے مختلف ہو بلکہ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ فصاحت کے اعلیٰ مرتبے پر بھی ہو۔ جسے ممتاز اہل عرب نے بھی محض اسے سنتے ہی محسوس کیا ہو اور انھیں یہ گمان نہ رہ گیا ہو کہ وہ بھی اگر کوشش کریں تو قرآن جیسا کلام پیش کر سکتے ہیں ....

باقلانی (اعجاز القرآن)

چوتھی صدی کے اواخر میں باقلانی ظاہر ہوئے۔ انھوں نے اپنی مشہور کتاب "اعجاز القرآن" پیش کی جو اعجاز پر خالص قرآنی مطالعہ نہیں جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہوتا ہے اور جیسا کہ اس کے مقدمہ میں بھی باقلانی وعدہ کرتے ہیں۔ بلکہ وہ کلامی اور مذہبی مجادلہ اور شعر و نثر کے بے شمار طویل نصوص کی ادبی تنقید سے زیادہ قریب ہے۔

---

[1] قاضی عبدالجبار، المغنی ص ۳۱۴/۱۶

ابتدائی فصلوں میں باقلانی نے اعجاز کے بارے میں چند اقوال کا تخطئہ کیا ہے۔ جن کا اشاعرہ ردّ کرتے ہیں۔ (اس لیے کہ باقلانی بھی اشاعرہ میں سے ہیں)، ان لوگوں کے دعوی کا ابطال کرتے ہیں جو کہتے ہیں کہ قرآن کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا علم نہیں حاصل ہوتا اور مجوس کے دعوے کا رد کرتے ہیں جو اپنی بعض کتابوں کو معجز قرار دیتے ہیں... ان مباحث میں وہ مخالفین کے نام کی صراحت کیے بغیر ان کے شبہات نقل کر کے ان پر زبردست جرح و نقد کرتے ہیں۔ اس کے بعد وہ اشاعرہ سے اعجاز کے تین وجوہ نقل کرتے ہیں لیکن پہلی اور دوسری وجہ ــ مستقبل کے بارے میں غیب کی خبریں اور ماضی میں تخلیق آدم سے لے کر اس وقت تک کی غیب کی خبریں ــ پر ادنیٰ سا بھی توقف کیے بغیر تیزی سے گزر جاتے ہیں تاکہ تیسری وجہ ــ قرآن کا بے مثل نظم، عجیب و غریب ترتیب اور انتہا درجے کی بلاغت ــ پر تفصیل سے گفتگو کریں۔ ان کے اس انداز سے لگتا ہے کہ وہ قرآن کے بے مثل نظم کا بلاغت کے پہلو سے مطالعہ کریں گے لیکن بہت جلد وہ تھکا دینے والے کلامی مجادلہ میں مصروف ہو جاتے ہیں۔

یہی نہیں بلکہ ان فصول میں بھی جو بلاغت سے متعلق ہیں۔ وہ قرآن کے اسرار میں غور و خوض نہیں کرتے بلکہ لمبے لمبے قصائد اور خطبے نقل کر کے ان پر نقد کرتے ہیں تاکہ بقول ان کے: "کسی کو یہ وہم نہ رہ جائے کہ جنس شعر نظم قرآن سے متعارض ہے۔"

بسا اوقات وہ منتخب شعری اور نثری نصوص کے نقل کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ اور اس کے بعد صرف یہ تبصرہ کر دیتے ہیں کہ ان کا نظم قرآن کے معیار سے فروتر ہونا کسی اہل نظر اور صاحب بصیرت پر مخفی نہیں۔

انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سات خطبے، کسریٰ اور نجاشی کے نام آپ کے خطوط، صلح حدیبیہ کے وقت لکھا جانے والا صلح نامہ نقل کیا ہے۔ اس کے بعد کہتے ہیں:

"جو شخص بھی صنعتِ کلام اور عربی زبان کا ادنیٰ سا بھی علم رکھتا ہے اس پر قرآن اور نبی کے کلام کے درمیان فرق مخفی نہ رہے گا۔"

اس کے بعد انھوں نے ابو بکر صدیق کا ایک خطبہ، حضرت عمر کے نام ان کی ہدایات

حضرت ابو عبیدہ بن الجراح اور حضرت معاذ بن جبل کا حضرت عمر بن الخطاب کے نام مشترکہ خط اور حضرت عمر کا جواب، حضرت عمر کی، حضرت ابو موسیٰ اشعری کو منصب قضاء کے سلسلہ میں ہدایات حضرت عثمان رضؓ کا ایک خطبہ، حضرت علی کے نام کا ایک خط، حضرت علیؓ کی حضرت ابو بکر کو تعزیت، حضرت علی کے دو خطبے، حضرت عبداللہ بن عباس کے نام ان کا ایک خط، ابن مسعود، عمر بن العزیز، حجاج بن یوسف اور قس بن ساعدہ کے خطبے، جناب ابو طالب کا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت خدیجہ کے نکاح کے وقت خطبۂ نکاح وغیرہ وغیرہ[1] نقل کیا ہے۔ پھر ان بے شمار نصوص کو نقل کرنے کے بعد — جن سے چالیس[4] صفحے بھر دیئے ہیں — ایک مختصر سی عبارت یہ لکھی ہے کہ "جو شخص بھی ان مذکورہ خطبوں اور ان جیسے دوسرے نصوص میں غور کرے گا وہ بآسانی انسانوں کے کلام اور رب العالمین کے کلام میں فرق کر سکتا ہے"۔

مسیلمہ کذاب اور سجاح تمیمیہ کے کلام سے تین صفحے سیاہ کرنے کے بعد لکھتے ہیں:
"جو شخص بھی عقل رکھتا ہے اس کلام کی نامعقولیت اور لچرپن اس پر مخفی نہ رہے گا"[2]
اس کے بعد وہ بڑے بڑے شعراء کے مشہور عام قصائد کا ذکر شروع کر دیتے ہیں۔ ایک ایک شعر نقل کر کے ان پر تنقید کرتے جاتے ہیں یہاں تک کہ ایک ایک قصیدہ دسیوں صفحات لے لیتا ہے جیسے معلقہ امرؤ القیس کو انھوں نے ص ۲۴۳ سے ص ۲۷۷ تک بیان کیا ہے۔ ان قصائد کو نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں:

"رہا قرآن کا اسلوب و نظم اور ترتیب و تالیف تو عقول اس میں سرگرداں ہیں۔ اس کے بحر کا سرا نہیں پا رہے ہیں اور اس کے وصف سے عاجز ہیں۔ اس کی تفصیل میں ہم وہ کچھ بیان کریں گے جس سے تم غرض پر استدلال کر سکتے ہو، مقصود حاصل کر سکتے ہو اور اس کے اعجاز کو سورج کی طرح عیاں دیکھ سکتے ہو اور اس کی انتہا درجے کی بلاغت کا اس طرح یقین کر سکتے ہو جیسے معجزہ کا یقین ہو جاتا ہے۔ . . . . جان لو کہ یہ ایک عظیم الشان علم ہے

---

[1] اعجاز القرآن للباقلانی ص ۱۶۹-۲۳۴ [2] ایضاً ص ۲۳۸-۲۴۰

جس کو حاصل کرنے والے کم اور اس کے اہل کمزور ہیں اور اس کا دفاع کرنے والے مفقود ہیں۔ یہ جادو سے زیادہ دقیق، سمندر سے زیادہ پُر ہیبت اور شعر سے زیادہ سرور بخش ہے ..... اس کی عظمت کے لیے یہی کیا کم ہے کہ اس کے انوار ساری روئے زمین کو محیط ہیں اس کی ضیا پاشیاں آفاق کو گھیرے ہوئے ہیں۔ دنیا میں اس کا حکم نافذ ہے اور اس کی تعلیمات عام ہیں۔ اس سے کفر و شرک کی ظلمتیں چھٹ گئیں جبکہ اس سے پہلے وہ پوری دنیا پر چھائی ہوئی تھیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"وکذٰلک اوحینا الیک روحا من امرنا..... الخ

"اور اس طرح (اے نبیؐ) ہم نے اپنے حکم سے ایک رُوح تمہاری طرف وحی کی ہے۔"

اس نظم کی عظمت اور اس تالیف و ترتیب کی ندرت اور بے مثالی دیکھو۔ اس آیت کا ہر کلمہ اپنی جگہ مکمل ہے اور ہر لفظ بدیع ہے۔"[1]

اس کے بعد امید تھی کہ باقلانی اس چیز کا بیان کریں گے جس سے بقول ان کے "غرض پر استدلال کیا جا سکے، مقصود حاصل کیا جا سکے اور قرآن کا اعجاز نظم سورج کی طرح عیاں ہو کر سامنے آجائے" لیکن پھر وہ اچانک بحتری، ابونواس، ابن الرومی، ابوتمام، ابن المعتز اور ابوفراس کے طویل شعری نصوص اور جاحظ اور ابن الحمید وغیرہ کے نثری نمونے نقل کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ گویا ان کو پیش کرنے سے ان کا مقصود یہ ہے کہ ایسے کلاموں کا انھیں جیسے دوسرے کلاموں سے مقابلہ و معارضہ کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح وہ اس چیز کا اثبات کرتے ہیں جس کا انھوں نے سینکڑوں صفحات پہلے ذکر کیا تھا۔ یعنی:

"قرآن کا نظم ایسا ہے کہ اس کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ نہ ہی اس سے پہلے کبھی ایسا کلام پیش کیا گیا۔ ایسا کلام کسی سے اس طرح کبھی اتفاقیہ طور پر بھی صادر نہیں ہو سکتا جس طرح کہ کبھی کبھی کوئی شاعر بے مثال شعر، اچھا کلمہ اور عجیب و غریب معنی پیش کر لیتا ہے۔ اس لیے کہ اس مرتبہ کا کلام شاعر کے

---

[1] اعجاز القرآن للباقلانی ـ ص ۲۸۴

بہت کم اشعار ہیں۔ انشاء پردازی کی کم ہی تحریروں میں اور خطیب کے کم ہی جملوں میں آپاتا ہے۔ اگر اس کے تمام اشعار میں ندرت آجائے، وہ زبان زد عام ہوجائیں اور بدیع معانی اور بہترین الفاظ پر مشتمل ہوں اور پورا کلام پُررونق اور خوبصورت ہو اور اس میں متوسط درجے کا کلام اور ثقیل اور سماعت پر گراں الفاظ نہ ہوں۔ تو قرآن کا اعجازِ کلام ظاہر نہیں ہوگا اور اس کے اور دوسرے کلاموں کے درمیان عجیب و غریب تفاوت کی وضاحت نہیں ہوگی"۔

باقلانی کی کتاب کا مطالعہ کرنے والے کے لیے دشوار ترین امر یہ ہے کہ کلامی مجادلہ اور شعر و نثر کے طویل نصوص کے اس طومار سے نظم قرآن کے بلاغی اعجاز کے سلسلہ میں باقلانی کی کوئی واضح فکر حاصل کرسکے۔ ان تمام تفصیلات کے بعد وہ ایک فصل منعقد کرتے ہیں: "فی وصف وجوہ من البلاغۃ" (وجوہ بلاغت کی تعیین کا بیان) جس کے آغاز میں کہتے ہیں: "بعض اہل ادب و کلام نے بلاغت کی دس قسمیں کی ہیں"۔ پھر رمانی کے نام کی صراحت کیے بغیر ان کی بیان کردہ دسوں قسمیں بیان کرتے ہیں جس سے نبس۳ صفحے (۳۹۶-۴۲۶) بھر دیے ہیں۔ پھر ایسے الفاظ میں اس پر تنقید کی ہے جن سے نظم قرآن کے بلاغی اعجاز کے سلسلہ میں ان کا کوئی واضح مسلک سامنے نہیں آتا۔

بلاغت کی ان قسموں کے بیان میں انھوں نے قرآن سے استشہاد کے (رمانی کے) طریقہ کا التزام نہیں کیا ہے۔ بلکہ قرآنی شواہد کے ساتھ شعر اور نثر کے دوسرے شواہد پیش کیے ہیں بلکہ بسا اوقات انسانی کلام کے شواہد کو پہلے بیان کیا ہے اس کے بعد کہتے ہیں: "اس کی نظیر قرآن میں یہ ہے ..... "قرآن میں اس کی مثال یہ ہے ...."

اس تنظیر اور مماثلت کو اس شخص کا ذوق قبول نہیں کرسکتا جو یہ سمجھتا ہے کہ قرآن کا اعجاز بیان مماثلت اور تنظیر کا وجود قبول نہیں کرتا۔

یہاں میں قرآن کے بلاغی اعجاز میں باقلانی کے غور کرنے کے انداز اور تنظیر بیان کرنے میں ان کے اسلوب کی ایک مثال پیش کرتی ہوں۔ کہتے ہیں:

بدیع (بلاغت) کی ایک قسم 'موازنہ' ہے جیسے کسی کا یہ قول:

"اصبر علی حر اللقاء، ومضض النزال وشدة المصاع"

اور جیسے امرؤ القیس کا یہ شعر:

سلیم الشظا عبل الشوی شنج النسا

لہ حجبات مشرفات علی الفال

اس کی نظیر قرآن میں یہ ہے:

"والسماء ذات البروج، والیوم الموعود، وشاھد ومشھود.."

"قسم ہے مضبوط قلعوں والے آسمان کی، اور اس دن کی جس کا وعدہ کیا گیا ہے (یعنی قیامت) اور دیکھنے والے کی اور دیکھی جانے والی چیز کی۔" (البروج ۱-۳)

"بدیع کی ایک قسم 'صحتِ تقسیم' ہے جیسے نصیب کا قول.... دوسرے شخص کا قول.... مقنع الکندی کا قول، عروہ بن حزام کا قول.. اور اسی کے مثل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد:

"اَللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ۔ وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا اَوْلِيٰٓـُٔهُمُ الطَّاغُوْتُ يُخْرِجُوْنَهُمْ مِّنَ النُّوْرِ اِلَى الظُّلُمٰتِ...."

"جو لوگ ایمان لاتے ہیں، اُن کا حامی و مددگار اللہ ہے، اور وہ ان کو تاریکیوں سے روشنی میں نکال لاتا ہے، اور جو لوگ کفر کی راہ اختیار کرتے ہیں، ان کے حامی و مددگار طاغوت ہیں، اور وہ انہیں روشنی سے تاریکیوں کی طرف کھینچ لیجاتے ہیں۔"

"بدیع کی ایک قسم "تکمیل وتتمیم" ہے جیسے کسی کا یہ قول:

"وما عسیت ان اشکرك علی مواعید لم تشن بمطل، ومرافد لم تشب بمن، وبشر لم یمازجه ملق، ولم یخالطه مذق۔

اور نافع بن خلیفہ کا یہ قول:

رجال اذا لم يقبلوا الحق منهم

و يعطوه عادوا بالسيوف القواطع

اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

إن الله عنده علم الساعة ..... الآية

"اس گھڑی کا علم اللہ ہی کے پاس ہے۔"

"بدیع کی ایک قسم 'ترصیع' ہے۔ اس کی کئی شکلیں ہیں ....

جیسے امرؤ القیس کا یہ شعر:

مخشٍ مجشٍّ مقبل مدبر معا

كتيس ظباء الحلّب العدوان

اور جیسے ابونواس کے بہت سے قصائد کے شروع کے اشعار:

يا منة امتنها السكر

ما ينقضي مني لها الشكر

لیکن باقلانی نے قرآن سے ترصیع کی کوئی مثال نہیں پیش کی ....

اسی طرح باقلانی نے بدیع کی کئی قسموں میں قرآن سے کوئی مثال پیش نہیں کی ہے اور صرف شعر یا نثر کی مثالیں پیش کرنے پر اکتفا کیا ہے۔ جیسے مساواۃ، مبالغہ، صحتِ تفسیر، تکافوء، کنایہ، تعریض، اعتراض، رجوع، استثناء وغیرہ۔

فنون بدیع میں باقلانی کی بحث کے دوران اگر تم اسرار اعجاز میں سے کوئی پہلو یا پیش کردہ قرآنی شواہد میں کوئی بلاغی نکتہ تلاش کرنے کی کوشش کرو، تو تمہیں محض اس قسم کی عبارتیں ملیں گی:

"قرآن کے ان کلمات میں غور کرو، ہر کلمہ اپنی رفعت اور نورانیت میں روشن ستارے اور گوہر آبدار کی طرح ہے۔"[1]

---

[1] ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن میں باقلانی کا رسالہ ص ۲۹۳

"ارشاد باری اِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِی الْاَرْضِ" کے بارے میں تمھارا کیا خیال ہے؟ یہ آیت چند کلمات پر مشتمل ہے۔ ان میں جو رونق وضیاء، سلاست و روانی، حسن اور فصاحت پائی جاتی ہے وہ عیاں ہے۔

" ان چاروں کلمات کو دیکھو جو باہم مربوط ہیں اور جن کے ذریعے فرعون کی شان وشوکت اور قدرت وعظمت کا اظہار ہوتا ہے۔ کیا ہر کلمہ اپنی جگہ آبدار اور موتی کے مثل نہیں ہے؟ ہر کلمہ سے عظمت وسربلندی، طاقت وقوت، اور قدرت و شوکت ظاہر ہوتی ہے اور اس میں سلاست کے ساتھ پختگی، سلامت کے ساتھ متانت اور پاکیزہ رونق اور انتہائی حسن پایا جاتا ہے...."[1]

"پھر تم ایک ایک آیت اور ہر آیت کے ایک ایک کلمہ میں غور کرو، کیا تم اس میں عجیب وغریب نظم اور خوبصورت ترتیب نہیں پاتے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے؟ ہر کلمہ کو اگر الگ الگ دیکھا جائے تو اس میں انتہا درجے کی خوبصورتی اور عظیم دلالت پائی جاتی ہے۔ پھر ہر کلمہ کو آپس میں ملا دیا جائے اور جملہ بنا دیا جائے تو اس میں بھی ٹھیک اسی طرح کا حسن پایا جاتا ہے"[2]

"غور کرو، کیا کسی ماہر بلاغت کے لیے ممکن ہے کہ وہ ایک آیت کے بقدر مختلف الفاظ میں تصرّف کر کے ایک عبارت بنائے اور اس کے کلام میں نقل و ترتیب کی دشواری اور تکلف کے اثرات ظاہر نہ ہوں؟

ہرگز نہیں، ستارے خواہ کتنے ہی تابندہ ہوں لیکن صبح کی روشنی انھیں بے نور کر دیتی ہے۔ دریا خواہ کتنے ہی شوریدہ سر ہوں لیکن سمندر کے سامنے بے حیثیت ہیں۔"[3]

" موتلف کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

فخسفنا بہ وبدارہ الارض، فَمَا کَانَ لَہٗ من فئۃ ینصرونہ

---

[1] ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن میں باقلانی کا رسالہ ص ۲۸۶ [2] ایضاً ص ۲۸۹ [3] ایضاً ص ۲۹۰

مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ وَمَا کَانَ مِنَ الْمُنْتَصِرِیْنَ۔

"آخر کار ہم نے اسے اور اس کے گھر کو زمین میں دھنسا دیا۔ پھر کوئی اس کے حامیوں کا گروہ نہ تھا جو اللہ کے مقابلے میں اس کی مدد کو آتا اور نہ وہ خود اپنی مدد آپ کر سکا۔"

یہ تین جملے ہیں۔ ہر جملہ کبریت احمر سے زیادہ خوبصورت ہے"[1]

"ارشاد باری ہے:

" یلقی الروح من امرہ علی من یشاء من عبادہ.... الآیۃ

کون شخص اس جیسا قول کہہ سکتا ہے؟ کونسا لفظ اس میدان کو سر کر سکتا ہے؟ کون حکیم اس میں پائے جانے والے نور تک رسائی حاصل کر سکتا ہے؟ اور کون صاحب فصاحت اس نظم تک پہنچ سکتا ہے؟[2]

"پھر اس ارشاد باری میں غور کرو:

"وَاَنْذِرْھم یَوْمَ الازفۃ، اذا القلوب لدی الحناجر کاظمین"

"اے نبیؐ، ڈرادو ان لوگوں کو اُس دن سے جو قریب آ لگا ہے جب کلیجے مُنہ کو آ رہے ہوں گے اور لوگ چپ چاپ غم کے گھونٹ پیے کھڑے ہوں گے"۔ (مومن - ۱۸)

"اس آیت کا ہر لفظ ٹھیک ویسا ہی ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا! اگر انسان اسے کسی تحریر میں دیکھے تو اسے حاصل تحریر قرار دے۔ کسی تقریر میں سنے تو اسے حاصل تقریر گردانے اور کسی قصیدے میں دیکھے تو اسے بیت القصیدۃ سمجھے، ہر کلمہ اس موتی کی طرح ہے جو ہار کے وسط میں ہوتا ہے۔ جب کسی کلام میں واقع ہو تو اس میں خوبصورتی پیدا کر دیتا ہے۔ کسی نظام میں آئے تو

[1] ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن میں باقلانی کا رسالہ صفحہ ۲۹۶۔ [2] ایضاً ص ۳۰۳

اسے زینت بخشتا ہے اور کسی خطاب میں آئے تو اس کی امتیازی شان ہوتی ہے اور وہ اپنے حسن کے ذریعے جداگانہ شان رکھتا ہے۔" [1]

" دل سے متوجہ ہو، عقل کی نگاہ اٹھاؤ، بصیرت سے رجوع ہو اور ہم نے جو کچھ نقل کیا ہے اس کے ہر کلمہ میں، اسی طرح ہر فصل، ہر قصہ اور ہر سورت میں غور کرو۔

صرف اتنا ہی نہیں بلکہ اسی ترتیب سے پورے قرآن میں غور کرو اس لیے کہ ہم نے جو دعویٰ کیا ہے وہ اس کے کسی مخصوص حصے کے بارے میں نہیں ہے بلکہ پورے قرآن سے متعلق ہے، یہ اور بات ہے کہ بعض آیتوں میں دلالت بہت زیادہ واضح اور نمایاں ہے۔

" ہم نے جس چیز کی طرف اشارہ کیا ہے اور جو بات بتلائی ہے اس میں غور کرتے وقت دیکھو، کیا تم محسوس کرتے ہو کہ اس کا نور تمہارے دل میں گھر کر گیا ہے، تمہاری عقل پر چھا گیا ہے۔ تمہاری حس میں سرایت کر گیا ہے، تمہاری رگوں میں نفوذ کر گیا ہے اور تمھیں ایمان و یقین اور بصیرت سے معمور کر دیا ہے؟ یا کیا تم یہ محسوس کرتے ہو کہ تم پر اس کا رعب چھا گیا ہے، تمہارے پہلوؤں میں کپکپی طاری ہو گئی ہے؟ اور کیا تم یہ محسوس کرتے ہو کہ اس کے لطیف معانی کا احساس کر کے تم پھڑک اٹھتے ہو اور اس کی عجیب و غریب باتیں معلوم کر کے تم کو سرور حاصل ہوتا ہے اور اس کی معرفت سے تم اپنے اندر عظمت اور اپنے پہلوؤں میں راحت محسوس کرتے ہو۔ اور اپنے آپ کو فضل اور یقین میں بہت آگے پاتے ہو؟

" یہ تو قرآن کے نظم اور عجیب و غریب معانی و احکام میں غور کرنے کی صورت میں ہے۔ اگر دنیا میں پھیلی ہوئی اس کی برکتوں اور انوار میں غور کیا جائے، آفاق میں موجود اس کی نشانیوں میں تدبر کیا جائے اور دلوں میں اس کی عظمت و

---

[1] ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن میں باقلانی کا رسالہ ص ۳۰۴۔

بڑائی راسخ ہوجائے.... توکیا اس سے اس کی عظمتِ شان اور علو مکانی پر دلالت نہ ہوگی؟" [1]

"مؤتلف و مختلف، فصل و وصل، افتتاح و اختتام اور قرآن کے ہر اسلوب میں ایسا نظم پایا جاتا ہے کہ کہیں بھی ادنیٰ سا بھی تفاوت اور اختلاف نہیں پایا جاتا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ :-

وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا"۔

(النساء۔ ۸۲)

"اگر (قرآن) اللہ کے علاوہ کسی اور کی طرف سے ہوتا تو اس میں بہت کچھ اختلاف بیانی پائی جاتی"۔

"قرآن کے علاوہ دوسرے کلاموں میں بہت زیادہ دورنگی اور تغیر پایا جاتا ہے۔ اگر کہیں بدیع مستحسن ہے تو اس کے بعد ہی قبیح مستہجن ملے گا، اگر کہیں ایسا کلام ہوگا جس میں حسن ہو تو اس کے بعد ایسا کلام ہوگا جس میں کوئی قبح ہوگا۔ کبھی ایسے کلمات کے درمیان جو چمکتے ہوئے موتیوں کے مانند ہوں کوئی ثقیل لفظ آجائے گا اور کبھی ناپسندیدہ کلمات کے درمیان کوئی خوبصورت لفظ آجائے گا۔ اور بسا اوقات تمہیں ان میں غیر واضح کلام، مختل نظم اور مسخ شدہ بات ملے گی۔" [2]

اس پر قرآن کی عظمت اور علو شان کا اندازہ کرلو۔ جس کا ہر مفہوم واضح اور شرح صدر عطا کرنے والا، ہر معنی روشن اور منور ہر چیز عالی شان اور ہر حکمت انتہائی اہم اور مفید ہوتی ہے۔" [3]

بلاغت کے پہلو سے اعجاز قرآن کے بیان میں طویل قصائد اور خطبے نقل کرنے اور ان پر

---

[1] ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن میں باقلانی کا رسالہ ص ۳۰۸ [2] ایضاً ص ۳۱۴ [3] ایضاً ص ۳۲۲

تنقید کرنے کی طویل مشقت کے بعد باقلانی کہاں پہنچے ہیں؟ یہاں میں بہتر سمجھتی ہوں کہ باقلانی نے اپنی اس محنت کا جو خلاصہ بیان کیا ہے اور اپنی بحث سے جو نتیجہ اخذ کیا ہے اور بلاغی اعجاز کے فہم کے سلسلہ میں اپنی تحقیق کی جو وضاحت کی ہے اسے خود انھیں کے الفاظ میں نقل کر دوں، کہتے ہیں:

"قرآن اعلیٰ درجہ اور بلند پایہ کا کلام ہے وہ حسن کے تمام اسباب و وجوہ کا جامع ہے مثلاً اس کے نظم میں تعدیل سلاست حسن اور رونق پائی جاتی ہے۔ سننے میں بھلا معلوم ہوتا ہے۔ زبان پر بآسانی جاری ہو جاتا ہے دلوں پر اثر کرتا ہے اور انسان اس کے پیش کردہ معانی کا شاہدہ کرنے لگتا ہے۔ وہ دلیل و برہان کی حیثیت رکھتا ہے اور اس میں اعلیٰ درجے کا حسن و جمال اور انتہائی رفعت پائی جاتی ہے۔"

"اور جب کوئی کلام بذات خود بلند پایہ ہو تو دوسروں پر اس کا گہرا اثر پڑتا ہے۔ وہ خوف پیدا کر سکتا ہے اور مسرور بھی کر سکتا ہے۔ پریشانی میں مبتلا کر سکتا ہے اور انسیت بھی بخش سکتا ہے۔ طمع و امید میں ڈال سکتا ہے اور مایوس بھی کر سکتا ہے ہنسا سکتا ہے اور رُلا بھی سکتا ہے۔ حزن و رنج میں مبتلا کر سکتا ہے اور سرور و فرحت بھی عطا کر سکتا ہے سکون و اطمینان بخش سکتا ہے اور اضطراب و بے اطمینانی کی کیفیت بھی پیدا کر سکتا ہے غمگین کر سکتا ہے اور طرب میں بھی ڈال سکتا ہے شجاعت و جوانمردی اور جود و سخا پر بھی آمادہ کر سکتا ہے اور سننے والے کو خیالوں کی دنیا میں بھی بھٹکا سکتا ہے۔ الغرض یہ کہ مختلف طریقوں سے بڑی لطافت کے ساتھ وہ دلوں پر اثر انداز ہو سکتا ہے۔"

"نظم کی ترتیب اور مطلع و مقطع کے حسن کی وجہ سے بھی اس کی عجیب و غریب تاثیرات ہوتی ہیں۔ اسی طرح اس کے مضامین کو دیکھ کر اس کے سرچشموں کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ بسا اوقات کلام (صاحب کلام)

کا پتہ دیتا ہے اور اس کے مقام و مرتبہ اور عظمتِ شان پر دلالت کرتا ہے۔[1]

پھر "اعجاز القرآن" کے خاتمہ میں فرماتے ہیں:

"نظم قرآن کے سلسلہ میں ہم یہ بتلا چکے ہیں کہ پورے قرآن میں بے مثال بلاغت پائی جاتی ہے۔ اس کا اسلوب منفرد ہے، اس کے فواتح و خواتم، مبادی و مثانی، مطالع و مقاطع اور وسائط و فواصل بے نظیر ہیں اس کی سورتوں اور آیتوں میں نظم پایا جاتا ہے اس میں موجود کلام کی تمام قسموں (مرسّع، مرصّع، مجنّس، محلّی، مکلّل مطوّق، متوّج، موزون، خارج از وزن معتدل در نظم اور مشابہ بنظم) میں اعلیٰ درجے کا حسن اور خوبصورت نظم پایا جاتا ہے وہ سننے میں گراں نہیں معلوم دیتا، بآسانی سمجھ میں آجاتا ہے۔ رنگ و آب اور لطف و حسن سے بھرپور ہے۔ دلوں میں سرایت کر جاتا ہے اور صبح کی طرح روشن اور سمندر کی طرح موجزن ہے۔ اس کی حیثیت بدن میں روح کی طرح، افق میں نور کی طرح اور موسلا دھار بارش اور تیز روشنی کے مثل ہے:

"لا یاتیہ الباطل من بین یدیہ ولا من خلفہ، تنزیل من حکیم حمید۔"

"باطل نہ سامنے سے اس پر آسکتا ہے نہ پیچھے سے، یہ ایک حکیم و حمید کی نازل کردہ چیز ہے۔"

جو شخص یہ سمجھتا ہے کہ شعر قرآن کی انتہا کو پہنچ سکتا ہے اس کی گمراہی اور جہالت واضح ہے اس لیے کہ شعر لوگوں کی زبانوں پر جاری رہتا ہے اس میں خیالات و اوہام کی کارفرمائی ہوتی ہے اور شیطان کا بھی ایک حصہ ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ کلام کی دوسری قسموں کا (جو شعر سے کمتر ہیں) قرآن سے مقابلہ ہی کیا؟

---

[1] ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن میں باقلانی کا رسالہ ص ۱۱۹

ہم نے جس چیز کی طرف اشارہ کیا ہے اور اس کی طرف رہنمائی کی ہے اس میں غور کرو حق کا راستہ واضح ہے دین کا پلڑا اچھا ہوا ہے اور جہالت سے محرومی اور ندامت کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا۔[1]

بلاغت قرآن کے بارے میں باقلانی کی کتاب سے یہ طویل اقتباسات میں نے اس لیے نقل کیے ہیں تاکہ بلاغی اعجاز کے بارے میں ان کی فکر اچھی طرح واضح ہو جائے اور ان کے بارے میں میری طرف سے کوئی زیادتی نہ ہو...

اس طرح باقلانی نے اپنے بعد آنے والے ماہرین بلاغت کے لیے (جنھوں نے اعجاز قرآن پر بحث کی ہے) خوبصورت الفاظ اور پرشوکت عبارتوں کا ایک ذخیرہ چھوڑا ہے مثلاً نضاعت و براعت، فخامت و سلاست، سرسبزی و شادابی، رنگ و آب، حسن و جمال نور و ضیاء، جوہر و یاقوت، موجزن سمندر، روشن ستارے، کبریت احمر... وغیرہ وغیرہ۔ اور سکا کی مکتب فکر کے لیے بلاغی موضوع پر بحث کرنے کا یہ انداز چھوڑا ہے کہ انسانی کلام کی بہت سی مثالیں دینے کے بعد بلا کسی فرق و امتیاز کے، بلکہ نظیر کے طور پر ایک مثال قرآن کی پیش کر دی جائے۔

جرجانی (الشافیہ)

پانچویں صدی ہجری میں جرجانی نے اپنے رسالہ (الشافیہ) میں اعجاز کی بحث میں متکلمین اور مذہبیین کے اختلافات کا جائزہ لیا۔ اور ان تمام لوگوں کے شبہات کا استقصاء کیا جنھوں نے اعجاز کو اس کے بلاغی پہلو سے پھیر دیا ہے خاص طور پر وہ لوگ جو "صرفہ" کے قائل ہیں۔

---

[1] ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن میں باقلانی کا رسالہ۔ ص ۱۶۱۔

اور چونکہ ان کے نزدیک نظم ہی کا نام بلاغت ہے اس لیے وہ کہتے ہیں کہ اہل عرب نظم ہی میں قرآن کے مثل لانے سے عاجز رہے ہے"۔[۱]

"اہلِ عرب کو قرآن کا چیلنج یہ تھا کہ وہ جس مضمون میں بھی چاہیں کوئی ایسا کلام نظم کے ساتھ پیش کر دیں جو شرف میں قرآن کے نظم کے برابر یا اس سے قریب تر ہو"[۲]

جرجانی اس بات کو محال قرار دیتے ہیں کہ چیلنج مفرد کلمات کے ذریعے ہو یا لغت میں وضع کردہ ان کے معانی کے ذریعے ہو۔ اس لیے کہ ایسا اہل لغت بھی کر سکتے ہیں اسی طرح جرجانی کہتے ہیں کہ "قرآن کے مقاطع و مفاصل کے ہم وزن کلام لے آنا نظم نہیں کہلائے گا جس طرح کہ ایک شاعر ایک قصیدہ کہتا ہے اور اس کے ذریعے اسی کے ہم وزن دوسرے قصیدے کا معارضہ کرتا ہے"[۳]

"اور جب یہ چیز محال قرار پائی تو معلوم ہوا کہ اعجاز نظم قرآن ہی میں ہو۔ اس لیے کہ مذکور چیزوں کو باطل قرار دینے کے بعد یہی ثابت ہوا کہ قرآن میں نظم ہے"[۴]۔

پھر نظم و تالیف کے معنی کی تعیین کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ "نظم سے مراد اس کے علاوہ کچھ نہیں کہ کلمات کے درمیان نحو کے معانی و احکام کو عمل میں لایا جائے۔ اگر ہم تا حیات غور و فکر کرتے رہیں تاکہ مفرد کلمات کے ربط اور جمع و تالیف کا کوئی ایسا طریقہ معلوم کریں جو نحو کے معانی و احکام پر عمل کے علاوہ ہو تو ایسا کر سکنا انتہائی محال ہے"[۵]

جرجانی (دلائل الاعجاز)

عبد القاہر کے نزدیک نظم میں اس بلاغی اعجاز کو وہ شخص نہیں سمجھ سکتا جو سمجھنے کے

---

[۱] الشافیہ ص ۱۱۷، یہ صفحہ نمبر "ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن" کے ہیں۔ جس میں شافیہ شامل ہے
[۲] ایضاً ص ۱۲۱۔ [۳] ایضاً ص ۱۹۸۔ [۴] ایضاً ص ۲۰۱۔ [۵] الشافیہ ص ۲۰۱۔

آلہ سے محروم ہو اور وہ ہے علم بلاغت وفصاحت، انھوں نے اپنی کتاب "دلائل الاعجاز" میں اس علم کو تفصیل سے بیان کیا ہے جس کے ذریعے نظم کلام میں تفاضل ہوتا ہے۔ گویا "دلائل اعجاز" اعجاز سمجھنے کا ایک ذریعہ ہے ان کے نزدیک بلاغت کی تعریف یہ ہے کہ "معنی کو ایسی جہت سے ادا کیا جائے جو اس کی ادائیگی کے لیے مناسب ترین ہو۔ اور اس کے لیے ایسا لفظ اختیار کیا جائے جو اس کے ساتھ خاص ہو اور اس معنی کو اچھی طرح واضح کرتا ہو۔ دو الفاظ کے درمیان دلالت میں کوئی تفاضل نہیں کہ ایک اپنے معنی پر دوسرے کے مقابلہ میں زیادہ دلالت کرتا ہو۔ کوئی شخص جب کسی لفظ کے بارے میں کہتا ہے کہ "یہ لفظ فصیح ہے" تو اس سے اس کی مراد یہی ہوتی ہے کہ وہ لفظ نظم کلام میں اپنی جگہ پر ہے اور اس کا معنی اس سے متصل دوسرے الفاظ کے معانی سے میل کھاتا ہے اور وہ لفظ بھی دوسرے الفاظ سے ہم آہنگ ہے۔ اسی طرح کسی لفظ کو "متمکن اور مقبول" یا "گراں اور ناپسندیدہ" کہتے ہیں تو ان کی غرض یہ ہوتی ہے کہ وہ "تمکن" سے یہ مراد لیتے ہیں کہ وہ لفظ معنی کے لحاظ سے دوسرے الفاظ سے میل کھاتا ہے اور "ناپسندیدہ" سے یہ مراد لیتے ہیں کہ وہ لفظ دوسرے الفاظ سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ اور دونوں کے معنی میں بھی یکسانیت نہیں ہے، الفاظ میں مجرد الفاظ یا مفرد کلمات کی حیثیت سے کوئی تفاضل نہیں ہے بلکہ فضیلت یا عدم فضیلت اسی وقت ثابت ہوتی ہے جب اس لفظ کا معنی بعد کے لفظ کے معنی سے ہم آہنگ ہو یا نہ ہو —— اس کی دلیل یہ ہے کہ تم دیکھتے ہو کہ ایک ہی لفظ ایک جگہ اچھا اور برمحل معلوم دیتا ہے اور وہی لفظ دوسری جگہ ثقیل اور بے موقع دکھائی دیتا ہے. . . ."[1]

جرجانی نے اپنی کتاب "دلائل الاعجاز" کی ابتدائی فصلوں میں اپنے مسلک کا اثبات کرتے ہوئے کہا ہے کہ فصاحت و بلاغت میں اصل اعتبار نظم کا ہے۔ نہ کہ الفاظ کا اس لیے کہ الفاظ معانی کے خادم ہوتے ہیں چونکہ ان کا خیال ہے کہ نظم قرآن کا اعجاز، اسی وقت

---

[1] دلائل الاعجاز ص ۳۸ طبع المنار قاہرہ۔

سمجھ میں آسکتا ہے جب فصاحت کے اسرار کا ادراک حاصل ہو۔ اسی لیے انھوں نے اپنی کتاب میں صرف بلاغی مباحث بیان کیے ہیں اور ان کے ذریعے فصاحت کو آشکارا کیا ہے البتہ وہ ان مباحث کے درمیان استشہاد کے طور پر اور نظیر بیان کرتے ہوئے بیان قرآنی سے کچھ مثالیں پیش کر دیتے ہیں۔

اس طور پر یہ کتاب بلاغت کی اہم تصنیفات میں سے ہے اور شاید یہ نظم کے موضوع پر لکھی جانے والی کتابوں میں سب سے اچھی ہے لیکن اعجاز سے اس کا تعلق بالواسطہ ہے اس لیے کہ اس میں صرف عربی بلاغت کے اسالیب میں غور کیا گیا ہے کیونکہ جرجانی کے نزدیک یہی "کتاب عربی مبین" کے سمجھنے کا ذریعہ ہے۔ نظم کے ذریعے وجہ اعجاز کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> "ہم جب اعجاز کی دلیل بیان کریں گے تو کہیں گے کہ اگر ایسا نہ ہوتا کہ اہل عرب نے جب ایسا کلام سنا جس کے مثل انھوں نے کبھی نہ سنا تھا اور انھوں نے غور کیا تو اپنے آپ کو اس جیسا یا اس سے قریب تر کلام پیش کر سکنے سے عاجز پایا تو یہ محال تھا کہ وہ اس کا معارضہ ترک کر دیتے جبکہ انھیں چیلنج کیا گیا تھا اور ان سے اس جیسا لانے کا مطالبہ کیا گیا تھا۔۔۔"

> "پھر ہمیں بتلایئے آخر وہ کس چیز سے عاجز رہ گئے؟ کیا اس کے معانی کی دقت، حسن اور صحت سے یا اس جیسے الفاظ لانے سے؟ اگر آپ کہتے ہیں کہ الفاظ سے تو الفاظ میں وہ کس چیز سے عاجز ہوئے اور کس چیز سے ان کی نگاہیں خیرہ ہو گئیں؟ ہم کہیں گے کہ وہ ان خصوصیات اور امتیازات کی وجہ سے عاجز ہو گئے جو انھیں اس کے نظم میں دکھائی دیں اور اس کے الفاظ کے سیاق میں نظر آئیں اور ان تابندہ نقوش کی وجہ سے عاجز رہ گئے جو آیات کے مبادی اور مقاطع میں، الفاظ کے مجاری اور مواقع میں، ہر مثل، ہر چیز، ہر نصیحت و تنبیہ ہر اطلاع و تذکیر اور ترغیب و ترہیب میں موجود تھے۔

اور ان کی نگاہیں خیرہ ہوگئیں جب انھوں نے ایک ایک سورت دس دس آیتوں بلکہ ایک ایک آیت میں غور کیا، مگر ایک جگہ بھی کوئی ایسا کلمہ نہ ملا جو بے محل استعمال ہوا ہو۔ ایک لفظ بھی ایسا نہ ملا جو بے موقع ہو یا اس کی جگہ دوسرا لفظ لانا بہتر ہو، بلکہ انھوں نے کلمات کے درمیان ایسا نسق پایا جس سے ششدر رہ گئے۔ اور اس کا مثل لانے سے عاجز ہوگئے۔ انھوں نے ان میں ایسا نظام یکسانیت، اتفاق اور پختگی پائی کہ بڑے سے بڑے بلیغ کو بھی اس جیسا لا سکنے کی امید نہ رہی۔ یہاں تک کہ زبانیں گنگ ہوگئیں اور لوگ ہمت ہار بیٹھے[1]

جرجانی نے قرآن کے معجزانہ نظم کے اسرار میں تدبر کرتے ہوئے اعجاز کی اس صورت کے اثبات پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ یہ بھی کہا ہے کہ اس کا علم محض "دلیل" کے متن کو یاد کر لینے اور ظاہر لفظ کو رٹ لینے سے حاصل نہیں ہو سکتا بلکہ اس کے لیے بلاغت کے ایک ایک باب کا گہری نظر سے مطالعہ ضروری ہے۔ یہاں تک کہ ان کے ذریعے 'دلیل' جانی جا سکے۔ اسی لیے جرجانی نے بلاغی مباحث پیش کیے ہیں اور ان میں نظم کے سلسلہ میں ایسے امور کی طرف اشارہ کیا ہے جن کا علم رکھنا اور ان سے واقفیت حاصل کرنا ہر عاقل کے لیے ضروری ہے۔[2]

انھوں نے بلاغت کے جن ابواب پر بحث کی ہے انھیں نظم قرآنی میں نہیں تلاش کیا ہے اور قرآن سے ان پر استشہاد نہیں کیا ہے بلکہ جان بوجھ کر اس سے صرف نظر کیا ہے وہ صراحت سے خود کہتے ہیں:

"جس طریقہ سے محقق واقف ہوتا ہے اور جس کے ذریعے بلاغتِ نظم کا علم حاصل ہوتا ہے وہ کلام عرب کا استقراء ان کے اشعار کا تتبع اور ان میں

---

[1] دلائل الاعجاز طبع المنار قاہرہ ص۳۲ [2] ایضاً ص۳۳

غور و فکر ہے ۔[1]

انھوں نے بلاغی مباحث میں جن چیزوں کا تذکرہ کیا ہے وہ ہیں فصاحت و بلاغت کی تحقیق، نظم کا ترکیب نحوی پر انحصار، نظم کلام میں نحو کا درجہ کنایہ و استعارہ معانی و اغراض کے مطابق نظم کے امتیازات، تقدیم و تاخیر، حذف و اثبات، تعریف و تنکیر، قصر و اختصاص . . . . وغیرہ۔

ہر فصل میں انھوں نے کلام عرب میں سے بلیغ شعر او رنثر سے شواہد پیش کیے ہیں اور کبھی کبھی نظیر کے طور پر قرآن سے ایک مثال پیش کر دی ہے۔

ان تمام مباحث سے انھوں نے علم بیان کی عظمت کا اثبات کرنا چاہا ہے کہتے ہیں:

"تم نہیں دیکھو گے کہ کوئی علم، علم بیان سے زیادہ راسخ، اس سے زیادہ پھیلا ہوا اس سے زیادہ ثمر دار، لذیذ اور تابندہ ہو۔ اگر یہ علم نہ ہوتا تو زبانوں سے پھول نہ جھڑتے، موتیوں کی لڑیاں نہ پروئی جاتیں۔ جادو بیانی نہ ہوتی۔ اگر اس علم کے ذریعے دوسرے علوم پر توجہ نہ دی جاتی تو یہ تمام علوم پوشیدہ اور مستور رہتے اور ان کے بے پایاں فوائد و محاسن پردۂ خفا میں پڑے رہتے ۔"[2]

جرجانی کی اس بات میں ہمیں کوئی کلام نہیں کہ عربی زبان کے اسرار کا جاننا ہی نظم قرآنی کے اعجاز کے سمجھنے کا ذریعہ ہے۔ اس لیے کہ اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا کہ کوئی شخص جو کسی زبان میں تعبیر کے اسرار سے ناواقف ہو۔ وہ اس زبان کے شاہکار نصوص کی قدر و قیمت کا اندازہ لگا سکے۔ چہ جائیکہ ان میں وجہ بلاغت پہچان سکے۔

جرجانی عرب ماہرین بلاغت کے سلسلے میں گفتگو کرتے ہوئے اس دام سے نجات پا گئے ہیں جس میں باقلانی گرفتار ہو گئے تھے۔ باقلانی نے عظیم شعراء اور امرائے بیان کے

---

[1] دلائل الاعجاز، طبع القاہرہ صـ۳۳۔ [2] ایضاً صـ۲

مشہور قصائد اور خطبے نقل کرنے کے بعد ان کی تحقیر کی ہے اور انھیں بلاغت سے پست قرار دیا ہے۔ اس طرح انھوں نے غیر شعوری طور پر یہ تاثر دیا ہے کہ زمانۂ بعثت میں ماہرین فصاحت نے قرآن کا اعجاز اس لیے تسلیم کر لیا کیونکہ ان کا معیار پست تھا اور وہ اسرار بیان سے ناواقف تھے حالانکہ ہم سمجھتے ہیں کہ وہ فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر فائز تھے اسی لیے وہ اس کے اعجاز کا ادراک کرنے پر قادر ہو سکے۔

لیکن ہم جرجانی سے اس بات میں اختلاف کریں گے کہ عربی زبان کے اسرار بیان شعرار کے اشعار اور ماہرین بلاغت کی نثری تحریروں میں تو تلاش کیے جائیں۔ لیکن اس اعلیٰ نص میں نہ تلاش کیے جائیں جس کے بغیر ہمارے لیے عربی زبان کا صحیح ذوق ممکن نہیں۔

جب ہم متاخرین علمائے بلاغت کی اس بات پر گرفت کرتے ہیں کہ انھوں نے بلاغت کے نکات اور شواہد صرف انہیں شعری اور نثری نمونوں میں تلاش کیے جو ان کے ذوق سے مطابقت رکھتے تھے حالانکہ تقاضا اس بات کا تھا کہ وہ عربی زبان کی بلاغت عربی کی سب سے عظیم کتاب۔ قرآن۔ میں تلاش کرتے — تو ہم اس کتاب میں کیونکر قرآن سے ہٹ کر بلاغت کے مباحث کا تذکرہ کر سکتے ہیں جو ان مباحث کو نظم قرآنی کے سمجھنے کے لیے دیباچہ اور اس کے اعجاز پر دلائل کے طور پر پیش کرتی ہو؟

بہر حال ہم دیکھتے ہیں کہ جرجانی نے اپنی کتاب "دلائل الاعجاز" میں عربی زبان کے اسرارِ بلاغت کے دقیق نکات بیان کیے ہیں۔ لیکن بلاغی اعجاز کا قرآنی مطالعہ نہیں پیش کیا ہے۔ یہ مباحث بلاغی مطالعہ میں ایک اہم مقام رکھتے ہیں۔ شاید یہ عرب اہلِ بلاغت کی مہارت اور نقادرالکلامی آشکارا کرتے ہیں۔ لیکن اعجاز قرآن سے اگر ان کا کچھ تعلق ہو سکتا ہے تو وہ صرف تمہید اور وسیلہ کا ہے اس سے زیادہ کچھ نہیں۔

یہ سوال اب بھی قائم ہے کہ نظم قرآنی کے ماہرین علمائے بلاغت کے نظم سے بڑھ کر ہونے کا کیا سبب ہے؟ اور قرآن کے اسرار بیان میں کس چیز سے ان کی نگاہیں خیرہ ہوگئیں، ان کی ہمتیں پست ہوگئیں اور وہ اس کے مثل ایک سورت بھی لا سکنے سے

عاجز رہ گئے؟

شاید جرجانی کو اس بات کا احساس تھا کہ ان کی کتاب 'دیباچہ' سے تجاوز کر کے موضوع تک اور وسیلہ سے آگے بڑھ کر مقصود تک نہیں پہنچ سکتی۔ اسی لیے انھوں نے بلاغی مباحث کا خاتمہ ایک ایسی فصل پر کیا جس میں بلاغت کا ادراک مبہم اور مجرد چیزوں پر (جنہیں انھوں نے ذوق اور روحانی احساس کا نام دیا ہے) اور مخفی اور غامض امور پر موقوف قرار دیا۔ ان کے نزدیک لوگ مریض ہیں یہاں تک کہ علاج کے لیے اس سے رجوع ہوں۔

مناسب اور مفید معلوم ہوتا ہے کہ یہاں میں دلائل الاعجاز کی آخری اختتامی فصل نقل کر دوں جس میں جرجانی کے مسلک کا خلاصہ آ گیا ہے اور جس سے موضوع پر گفتگو کرنے کے ان کے طریقے اور مجادلہ اور اثبات کے اسلوب کی وضاحت ہوتی ہے:

"جان لو کہ تم اس بات سے زیادہ کوئی تعجب کی بات نہ پاؤ گے جسے لوگ نظم کے معاملہ میں اختیار کیے ہوئے ہیں اور وہ یہ کہ کوئی بھی شخص جسے معمولی سے بھی معمولی معرفت حاصل ہے وہ یہ سمجھتا ہے کہ "قرآن میں سب سے بہتر نظم پایا جاتا ہے" پھر جب تم انھیں اسے دکھانا چاہو تو ان کی آنکھیں چندھیا جاتی ہیں اور عقل و دانش گم ہو جاتی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اوّلاً انھیں خود نظم کا کوئی علم نہیں ہے وہ سمجھتے ہیں کہ نظم معانی نحو کا لحاظ کرنے کے علاوہ کوئی چیز ہے اور وہ اسے معانی کے بجائے الفاظ میں سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تمہیں ان کو ان کی رائے سے پھیرنے میں کافی محنت کرنی پڑے گی اس لیے کہ ان کا مرض بہت سنگین اور بیماری بہت شدید ہے۔

پھر اگر تم ان سے یہ اعتراف کرا لو گے کہ نظم معانی نحو کا لحاظ کرنے کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں تو تھوڑا ہی ان کے دل میں ایک ایسا خیال آئے گا جس سے وہ گھبرا جائیں گے اور پھر اپنی پہلی بات ہی کی طرف لوٹ جائیں گے اور وہ یہ کہ وہ ہمیں دیکھیں گے کہ ہم ایک کلام کے نظم میں خصوصیت امتیاز

اور حسن کا دعویٰ کرتے ہیں جبکہ اس میں معانی نحو کے قبیل کی کوئی ایسی چیز نہیں جس کے علم میں لوگوں میں تفاوت ہو، وہ دیکھیں گے کہ ہم نحو کے معانی اور وجوہ کے قبیل کی کسی چیز پر انگلی نہیں رکھ سکتے جس کے بارے میں یہ دعویٰ کیا جائے کہ اس کی وجہ سے کلام میں حسن اور امتیاز پیدا ہو گیا ہے بلکہ وہ یہ دیکھیں گے کہ ہم ایک جگہ اور ایک کلام میں تو حسن قرار دیتے ہیں مگر دوسری جگہ اور دوسرے کلام میں حسن نہیں قرار دیتے۔ جب وہ یہ دیکھیں گے تو ان کے دل میں شبہ پیدا ہو جائے گا۔ وہ کہیں گے کہ معروف مجہول کیسے ہو جائے گا؟ آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک چیز کی وجہ سے ایک کلام میں حسن ہو لیکن دوسرے میں نہ ہو جبکہ اس چیز کی حقیقت دونوں کلاموں میں ایک ہی ہے؛ جب وہ یہ دیکھیں گے کہ 'نکرہ' بے شمار مواقع پر آتا ہے اور ہم دعویٰ کریں گے کہ آیت 'ولکم فی القصاص حیاۃ' میں لفظ حیاۃ کے نکرہ آنے کی وجہ سے اس میں حسن پیدا ہو گیا ہے اور عجیب و غریب بلاغت پیدا ہو گئی ہے، تو وہ ہمارے دعوے کو غلط قرار دیں گے اور اسے وہم و خیال گمان کریں گے۔

اس سلسلہ میں ہم اس طرح ان کے شبہ کا ازالہ نہیں کر سکتے جس طرح کہ نظم کے سلسلہ میں کیا تھا، یعنی انہیں یہ ماننے پر آمادہ کر لیا تھا کہ بلاغت نظم ہی کا نام ہے —— اس لیے کہ وہاں ہم نے انہیں اپنی بات کو صحیح ماننے پر مجبور کر دیا تھا لیکن یہاں معاملہ ویسا نہیں ہے۔ مرض یہاں اتنا معمولی نہیں کہ علاج کرنا چاہو تو بآسانی تمہاری کوشش کامیاب ہو جائے! اس لیے کہ وہ محاسن جو تم انہیں بتلانا اور دکھلانا چاہتے ہو وہ ایسے مخفی امور اور روحانی معانی ہیں جن سے تم اس وقت تک سننے والے کو آگاہ نہیں کر سکتے جب تک کہ وہ ان کا ادراک کرنے کے لیے تیار نہ ہو جائے اور اس میں انہیں قبول کرنے کی صلاحیت نہ پیدا ہو جائے۔ اور وہ ایسے

ذوق اور طبیعت کا حامل نہ ہو کہ اس میں یہ احساس پیدا ہو جائے کہ ان وجوہ و فروق کا تقاضا ہے کہ ان میں حسن ہو اور جب تک وہ ایسا نہ ہو کہ جب کلام کی ورق گردانی کرے اور اشعار میں تدبر کرے تو مواقع میں فرق کر سکے۔ مثال کے طور پر مندرجہ ذیل اشعار:

لی منك ما للناس کلهم
نظر وتسلیم علی الطرق

اور بحتری کے یہ اشعار:

وساستقل لك الدموع صبابة
ولو ان دجلة لی علیك دموع

رأت مكتنات الشیب فابتسمت لها
وقالت نجوم لو طلعن بأسعد

اور ابو نواس کے یہ اشعار:

دکب تساقوا علی الاکوار بینهم
کأس الکری فانتشی المسقی والساقی

کأن اعناقهم والنوم واضعها
علی المناکب لم تعمد باعناق

یاصاحبی عصیت مصطبحا
وغدوت بااللذات مطرحا

فتزودوا منی محادثة
حذر العصا لم یبق لی مرحا

اور اسماعیل بن یسار کے یہ اشعار:

حتی اذا الصبح بدا ضوءه
وغابت الجوزاء والمرزم

خرجت والوطاء خفی کما
ینساب من مکمنہ الأرقم

جب تم درج مذکورہ اشعار اسے سناؤ گے۔ دھیان رہے کہ جرجانی اپنی کتاب دلائل الاعجاز میں قرآنی شواہد کے بجائے شعری شواہد بکثرت پیش کرتے ہیں تو وہ جھوم اٹھے گا، انھیں سن کر وہ پھڑک اٹھے گا۔ اور ان اشعار میں "نظر وتسلیم علی الطرق" میں حذف وتنکیر کی خوبی اور "لی علیک دموع" اور "بنجوم لو طلعن بأسعد" میں بلاغت دقتِ صنعت، عظمت اور سحر انگیزی کو جان لے گا۔

"مصیبت اور لا علاج مرض تو یہ ہے کہ یہ احساس لوگوں میں کم ہی پایا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ آدمی اپنی شعری تخلیق یا نثری تحریر میں ان وجوہ ذوق میں سے اس چیز کا برمحل اور خوبصورت استعمال کر لیتا ہے پھر بھی اسے یہ معلوم نہیں ہو پاتا کہ اس نے اچھا استعمال کیا ہے۔

"یہ ناواقفیت تم اس شخص میں پاؤ گے جس کا ایسا مزاج ہو کہ اسے کسی چیز کی طرف رہنمائی کرو تو رہنمائی قبول کرے اور کچھ دکھاؤ تو دیکھ سکے لیکن وہ شخص جسے تم جو کچھ دکھاؤ اسے نہ دیکھے اور جس چیز کی طرف رہنمائی کرو اس کی طرف رہنمائی نہ قبول کرے تو اس کے ساتھ تمھاری کوشش بے سود ہے اور خواہ مخواہ اپنے آپ کو تھکانا ہے۔ جس طرح بے ذوق شخص شعر کے حسن کو نہیں جان سکتا اسی طرح اس علم کو بھی وہ شخص نہیں سمجھ سکتا جو سمجھنے کے آلے سے محروم ہو۔ البتہ مصیبت اس وقت مزید بڑھ جاتی ہے جب وہ شخص بھی جو اس صلاحیت سے محروم ہو یہ سمجھنے لگے کہ وہ اس صلاحیت سے بہرہ ور ہے، اور قوتِ فیصلہ رکھتا ہے۔ چنانچہ وہ ایسی بات کہنے لگتا ہے کہ اگر اسے اپنی غلطی معلوم ہو جائے تو خود شرمندہ ہو جائے۔ لیکن جس شخص کو اپنی کوتاہ علمی کا احساس ہو، اور وہ یہ جانتا ہو کہ اسے جو علم حاصل ہے

وہ اسے دوسرے سے ملا ہے تو اس شخص کے معاملہ میں تم راحت میں رہو گے
وہ عقلمند آدمی ہے جس کی عقل نے اسے اپنی حد سے تجاوز کرنے اور جس
چیز کا اہل نہیں ہے اس میں رائے زنی کرنے سے باز رکھا ہے"۔

پھر جرجانی نے بیان کیا ہے کہ جو شخص ایسے ذوق، روحانیت اور ذہانت کا مالک نہ ہو جس کے ذریعے وہ نظم میں بلاغت کے فروق کا ادراک کر سکتا ہو اس کے لیے یہ "دلائل" کچھ مفید نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ وہ علوم جن کے معروف اصول اور مقررہ ضوابط ہیں۔ ان میں بھی آدمی غلطی کر جاتا ہے اور اپنی رائے پر اڑا رہتا ہے اور کافی محنت و مشقت کے بعد ہی اسے اپنی غلط رائے سے ہٹنا ممکن ہو پاتا ہے۔ وہ بھی اس وقت جب وہ عقلمند اور ہوشیار ہو اور ایسے عقلمند لوگ خال خال ہی ملتے ہیں۔

"پھر کیونکر تم لوگوں کو اس سلسلہ میں ـــــ یعنی نظم کے محاسن میں جن سے کلام میں تفاضل ہوتا ہے ـــــ ان کی رایوں سے پھیرو گے جبکہ تمہاری اصل جس کی طرف لوگوں کو پھیرو گے اور بحث کر کے اس کی طرف لاؤ گے طبیعتوں کا استشہاد اور ذوق کی خوبی ہے۔

"یہ لوگ جب اپنے آپ کو اس شخص کی پوزیشن میں رکھتے ہیں جو اپنی رائے دے اور فیصلہ کرے تو وہ سمجھتے ہیں کہ ان کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جو پاکیزہ طبائع، سلیم ذوق اور اعلیٰ صلاحیت کے مالک ہیں۔ اگر تم ان سے پوچھو کہ کیا تمہیں یہ صلاحیتیں خود بخود ملی ہیں؟ تو وہ تمہیں بھی ایسا ہی جواب دیں گے اور کہیں گے کہ نہیں۔ ہمارے طبائع زیادہ صحیح ہماری نظر زیادہ سچی اور ہماری حس زیادہ تر ہے۔ غلطی تو تمہاری ہے اس لیے کہ تم نے اپنے دلوں میں لاحاصل چیزوں کا تصور جما لیا ہے اور وہم کے سبب دو برابر کے نظموں میں سے ایک کو دوسرے پر بغیر کسی معقول سبب کے برتر قرار دے دیا ہے۔"

"چنانچہ تم ان کے سامنے بے بس ہو جاؤ گے اور حیرت و استعجاب کے علاوہ کچھ نہیں ملے گا۔ اس وقت تمہارا کلام بے فائدہ ہو گا۔ تمہاری بات

فضول ہوگی اور تمھاری دلیل نہیں سنی جائے گی۔ یہاں تک کہ تم ایسے شخص کو پاؤ جو اپنے نفس کے خلاف تمھارا مددگار ہو۔ وہ اپنی طبیعت کی بنا پر تمھاری بات کا انکار کرتا ہو لیکن وہ اپنی طبیعت کو تمھاری طرف پھیر دے۔ اپنے کان تمھارے لیے کھلے رکھے، اپنے اور تمھارے درمیان کے پردے اٹھادے خود کو تمہارے پاس لے آئے جس طرف تم اشارہ کرو اسی طرف دیکھے۔ اس طرح اپنی نفرت کو انسیت سے اور انکار کو قبولیت سے بدل دے۔

نظم کی بلاغت اور ان محاسن ہیں جن سے کلام میں تفاضل واقع ہوتا ہے۔ یہ معاملہ اس لیے ہے کیونکہ مخفی علوم اور غامض اور دقیق امور کی قسموں میں کوئی ایسا عجیب وغریب علم نہیں جس میں اس حد تک خفاء ہو۔ تم اس میں اپنے آپ کو تھکاتے ہو، طویل غور وفکر کرتے ہو مدتوں محنت صرف کرتے ہو یہاں تک کہ جب اس کے بارے میں پورا علم حاصل کر لیتے ہو اور اسے اچھی طرح سمجھ لیتے ہو تو اس میں تمہیں شبہ ہو جاتا ہے اور شک دکھائی دینے لگتا ہے۔ ابونواس کے الفاظ ہیں:

أَلا لا أرى مثل امترائي في رسم
تغص به عيني ويلفظه وهمي

أتت صور الاشياء بيني وبينه
فظني كلا ظن، وعلمي كلا علم

تم ایک شعر میں لمبے عرصے غور کرتے ہو اور اس کی تشریح کرتے رہتے ہو اور نہیں سمجھتے کہ اس میں کوئی ایسی چیز رہ گئی ہو جو تمھیں نہ معلوم ہو۔ لیکن پھر تمھیں اس میں ایسا مخفی امر دکھائی دیتا ہے جو تمہیں پہلے معلوم نہیں تھا۔[1]

[1] دلائل الاعجاز ص ۳۹۳۔ ۴۰۳

جرجانی نے بلاغت کی اس طرح توجیہ کی کہ اس سے اعجاز پر استدلال کیا جا سکے اور اس بحث کو قرآن سے الگ رکھ کر بلاغی مطالعہ کے میدان تک پہنچا دیا۔ انہوں نے اپنے بعد آنے والوں کے لیے کچھ نقوش راہ چھوڑے ہیں۔ چنانچہ ان کے بعد کے لوگوں نے بلاغت کو مطالعہ اور مستقل تصنیف کا موضوع بنایا اور یہ سمجھتے رہے کہ وہ اس کے ذریعے قرآنی معجزہ کی خدمت کر رہے ہیں اور اس کا اعجاز سمجھنے کی طرف رہنمائی کر رہے ہیں۔

چند نقوش راہ

جرجانی کے بعد بحث و تحقیق کرنے والوں نے اگرچہ انھیں سے رہنمائی حاصل کی اور انہیں کے ملک میں گردش کی۔ لیکن ان کے راستے مختلف ہو گئے۔ بعض نے یہ خیال کیا کہ جرجانی نے دلائل الاعجاز میں جو کوشش کی ہے اسے دوبارہ ترتیب و تہذیب دینے کی ضرورت ہے جیسے فخر الرازی، جنھوں نے "نہایۃ الایجاز فی درایۃ الاعجاز" تصنیف کی۔ انھوں نے اعتراف کیا کہ: اس علم کے اصول، اقسام اور شرائط و احکام جرجانی ہی نے وضع کیے ہیں۔ لیکن انھوں نے اصول اور ابواب کی ترتیب کی رعایت نہیں کی ہے اور بے جا تفصیل سے کام لیا ہے"۔

بعض نے یہ ضرورت محسوس کی کہ ان بلاغی مباحث کے لیے قرآنی شواہد تلاش کیے جائیں۔ جیسے ابن ابی الاصبع مصری (متوفی ۶۵۴ھ) جنھوں نے ایک سو بیس[۱۲۰] ابواب میں اپنی کتاب "بدیع القرآن" ترتیب دی (بدیع ان کے نزدیک بلاغت کے معنی میں ہے) اور اس میں بلاغی مباحث میں قرآن کریم سے استشہاد کا خیال رکھا۔ اگرچہ انھوں نے اکثر ابواب میں بدیعی اصطلاح ذکر کرنے کے بعد قرآن سے ایک یا دو شواہد پیش کرنے پر اکتفا کیا ہے اور اس میں وجہ قوت یا سر بلاغت کی کوئی تفصیل نہیں بیان کی ہے۔

اور بعض نے صرف اس نہج پر اکتفا کیا جس کی طرف جرجانی نے رہنمائی کی تھی یعنی بلاغت کا اس طرح مطالعہ کیا جائے کہ اس سے اعجاز کے سمجھنے میں مدد مل سکے اور اعجاز پر

دلالت ہو۔ چنانچہ انھوں نے اعجاز کی بحث سے الگ ہو کر صرف بلاغی مباحث کو اپنا موضوع بنایا اور ان سے معانی نحو کو بھی الگ کر دیا جبکہ جرجانی نے انھیں نظم کی بلاغت میں داخل قرار دیا تھا اور ان کا ایسا کرنا صحیح تھا۔ اس مکتب فکر کے امام سکاکی (متوفی ۶۲۶ھ) ہیں جنہوں نے اپنی کتاب "مفتاح العلوم" میں بلاغت کو ایسا علم اور ایسی صنعت قرار دیا ہے جسے منطقی قواعد کے ذریعے حاصل اور منضبط کیا جاتا ہے،

مفتاح العلوم اور اس کی شرحوں میں قرآن سے متعلق صرف چند شواہد ہیں جنہیں دوسرے بے شمار شواہد اور انسانی کلام کی دوسری مثالوں کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ پھر پوری محنت متعلقہ بلاغی صنعت کے اجزاء پر توجہ دینے میں صرف کی گئی ہے۔ جیسے تشبیہ میں ارکان تشبیہ، اداۃ تشبیہ، وجہ شبہ اور تشبیہ کی اقسام اور ان کا مرتبہ، استعارہ میں مستعار لہ، مستعار منہ، جامع، قرینہ، تجرید، تصریح اور ترشیح مجاز و کنایہ میں معنی اصلی۔ معنی مجازی۔ علاقہ اور اس کی قسمیں اور قرینہ کے۔ معنی اصلی مراد لینے سے مانع ہونے یا نہ ہونے کا بیان؛ بدیع میں لفظی اور غیر لفظی محسنات اور ان کی قسمیں اور اصطلاحیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بلاغت کی روح صنعت کے سانچوں میں منجمد اور منطق کی بیڑیوں میں جکڑ کر رہ گئی اور حدود، تعریفات، تفریعات اور اجراءات نے بیان قرآنی کے اسرار، اسلوب اور نص کی روح دیکھنے کا موقع ہی نہ دیا۔

سکاکی کے بعد اعجاز کی بحث سکاکی کی کتاب مفتاح (جو بلاغی مطالعہ پر چھائی رہی) کے متن پر شروح، مختصرات اور حواشی کے ڈھیر کے نیچے دفن ہو گئی اور بلاغی میدان سے ہٹ کر اب صرف مفسرین کی کتابوں تک محدود رہ گئی، مفسرین اس پر چیلنج اور معاجزہ کی آیات کی تفسیر کرتے ہوئے گفتگو کرتے تھے جیسا کہ شیخ محمد عبدہ نے سورۂ بقرہ کی ذیل کی دو آیتوں کی تفسیر میں کیا:

"وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ

صَادِقِیْنَ ، فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَلَنْ تَفْعَلُوْا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِیْ وَقُوْدُھَا النَّاسُ وَالْحِجَارَۃُ ، اُعِدَّتْ لِلْکَافِرِیْنَ -

(البقرہ - ۲۳-۲۴)

(اور اگر تمھیں اس امر میں شک ہے کہ یہ کتاب جو ہم نے اپنے بندے پر اتاری ہے یہ ہماری ہے یا نہیں تو اس کے مانند ایک ہی سورت بنا لاؤ، اپنے سارے ہمنواؤں کو بلا لو ایک اللہ کو چھوڑ کر باقی جس جس کی چاہو مدد لے لو، اگر تم سچے ہو تو یہ کام کر کے دکھاؤ - لیکن اگر تم نے ایسا نہ کیا اور یقیناً کبھی نہیں کر سکتے تو ڈرو اس آگ سے جس کا ایندھن بنیں گے انسان اور پتھر جو مہیا کی گئی ہے منکرین حق کے لیے)

انھوں نے ان آیات کی تفسیر کرتے ہوئے ایک فصل " فی تحقیق وجوہ الاعجاز " لکھی[۱] جس میں اعجاز کے سلسلہ میں تمام اقوال جمع کر دیے ہیں ہم یہاں اس کا صرف وہ حصہ نقل کریں گے جو " بیان قرآنی " سے متعلق ہے یا جسے انھوں نے اسلوب اور نظم کے ذریعے اعجاز کا نام دیا ہے۔

ان کے نزدیک قرآن کا وجہ اعجاز یہ ہے کہ اس کے مطالع، فواصل اور مقاطع میں بے مثال نظم اور عجیب و غریب وزن پایا جاتا ہے اور اس کا اسلوب کلام عرب سے مستنبط اسلوب سے مختلف ہے :

" نظم اور اسلوب کا مسئلہ اس شخص کے لیے بہت اہم اور عجیب و غریب ہے جو اس میں غور و فکر کرے ، باوجودیکہ لوگوں نے اس میں بہت فکری کاوشیں کی ہیں لیکن کوئی اس کا حق ادا نہیں کر سکا ہے - اس میں صرف ایک نظم اور ایک اسلوب نہیں ہے بلکہ ان کی تعداد سو سے بڑھ کر ہے - قرآن میں ایک سو چودہ سورتیں ہیں جو طول و قصر میں متفاوت ہیں جیسے سبع طوال ، وسطی ، قصار

[۱] تفسیر الذکر الحکیم : ۱/ ۱۹۸

ہر سورت ترتیل سے پڑھی جاتی ہے جو تلحین سے مشابہ ہے جس سے قرآن سمجھنے میں مدد ملتی ہے اور تاثیر حاصل ہوتی ہے۔ جبکہ ان کے فواصل مختلف ہیں طول و قصر میں ان کی آیات متفاوت ہیں اور نظم میں متشابہ اور غیر متشابہ ہونے کے ساتھ ساتھ تمام سورتیں اعلیٰ معانی کے امتزاج میں بھی باہم متشابہ ہیں....

"ان بدیعی لطائف میں سے (جن کی وجہ سے قرآن کا نظم عرب کے منظوم و منثور کلام کے نظم سے مختلف ہے) یہ بھی ہے کہ تم دیکھو گے کہ خاص نظم اور مقفی فواصل والی سورتوں کے درمیان کہیں کہیں غیر مقفی فواصل آجاتے ہیں جن کی وجہ سے حسن و جمال اور دلوں کی تاثیر میں اضافہ ہوتا ہے۔ بعض سورتوں کی آخری آیات، وزن و قافیہ کے لحاظ سے بقیہ تمام آیات سے مختلف ہوتی ہیں۔ جن کی وجہ سے قدر و جلالت اور روعت و عظمت حاصل ہوتی ہے پڑھنے والے میں دوبارہ نشاط اور سننے والے میں دوبارہ حسی بیدا ہو جاتی ہے۔ مقررین اور ادباء کو چاہیے کہ وہ قرآن کے اس قسم کے محاسن کی نقل اتاریں۔ اگرچہ وہ پوری سورت کا معارضہ کرنے یا اس کی بلاغت کی انتہا تک پہنچنے سے عاجز ہیں" [1]

شیخ محمد عبدہٗ ان لوگوں کا رد کرتے ہیں جو اس قسم کے کلام میں بلاغت نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں ذوق کا حوالہ دینا مجہول چیز کا حوالہ دینے کے مثل ہے جس سے بات قائم نہیں ہوتی اور نہ ہی مدعا ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے کہ معنوی ذوق بھی حسی ذوق کی طرح مخصوص افراد کو حاصل ہوتا ہے اور جسے یہ ذوق حاصل ہو صرف وہی اسے پہچان سکتا ہے۔ شیخ محمد عبدہ ان لوگوں کا ٹھیک اسی طرح رد کرتے ہیں جس طرح عبدالقاہر جرجانی نے کیا ہے اور کہتے ہیں کہ اس کا سبب خود فصیح زبان سے ان کی ناواقفیت ہے۔

---

[1] تفسیر الذکر الحکیم ۔ صد ۲۰۱

لیکن ساتھ ہی وہ اس طرف بھی توجہ دلاتے ہیں کہ فصیح زبان کا ذوق بلیغ کلام کے مسلسل مطالعہ اور ان کو یاد کرنے اور استعمال کرنے سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ نہ کہ متاخرین کی صنعت کی کتابوں کے مطالعہ سے جو کہ فصاحت و بیان کے مقابلہ میں عجمہ اور تعقید سے زیادہ قریب ہیں۔ وہ ان متقدمین کی کتابوں کی تعریف کرتے ہیں جنھوں نے پانچویں صدی تک نحو، لغت اور بلاغت کے قواعد وضع کیے ہیں خاص طور پر اسرار البلاغہ اور دلائل الاعجاز کی۔ ان دونوں کتابوں کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ یہ دونوں کتابیں بلاغت کے قوانین کے سلسلہ میں قلب و وجدان کی طرف مائل کرتی ہیں:

"کئی صدیوں سے لوگوں نے اس قسم کا مطالعہ چھوڑ رکھا ہے اور مدارس میں نحو و صرف اور معانی و بیان کی ایسی کتابیں پڑھانے پر اکتفا کیا جاتا ہے جن میں فصاحت و بیان کم اور عجمہ و تعقید زیادہ ہے۔ یہ ایسی کتابیں ہیں جن میں ان کے مؤلفین نے ایسی دقیق عبارت میں قواعد بیان کیے ہیں جو اہل زبان کی فصاحت اور ان فنون کے وضع کرنے والے متقدمین اور ان کے بعد پانچویں صدی تک کے لوگوں کے بیان سے بعید تر ہے۔ جیسے خلیل سیبویہ ابو علی فارسی، ابن جنی، جرجانی وغیرہ۔ یہاں تک کہ حال یہ ہو گیا کہ جو شخص ان فنون میں وسیع علم رکھتا ہے وہ زبان سے سب سے زیادہ ناواقف اور بلیغ کلام سمجھنے سے سب سے زیادہ عاجز ہوتا ہے۔ چہ جائیکہ وہ قرآن کے مثل لاسکے۔ جس شخص نے بلاغت کی کتابوں میں سمرقندیہ، جوہر الفنون اور عقود الجمان کی شرحوں، سعد تفتازانی کی التلخیص کی شرحوں اور حواشی کے علاوہ دوسری کوئی کتاب نہ پڑھی ہو اس سے یہ امید نہیں کی جا سکتی کہ وہ بلاغت کا صحیح ذوق رکھتا ہو یا متناسب کلام کہہ سکتا ہو۔ اس ذوق کی امید صرف اس شخص سے کی جا سکتی ہے جس نے اسرار البلاغہ اور دلائل الاعجاز پڑھی ہو اس لیے کہ یہی دونوں کتابیں بلاغت کے قوانین کے سلسلہ میں قلب و وجدان کی طرف مائل کرتی ہیں۔

"جان لو کہ علم بیان، علم النفس کی ایک قسم ہے لیکن اس کے ساتھ ضروری ہے کہ منظوم و منثور کلام کا کثرت سے مطالعہ کیا جائے اور اس کا بعض حصہ سمجھ کر یاد کر لیا جائے جیسا کہ حکیم ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں علم بیان پر گفتگو کرتے ہوئے کہا ہے۔ بلاغت کے فہم و ادراک کا ملکہ حاصل کرنے کے لیے یہ ضروری ہے۔ بلاغت کے جو قوانین وضع کیے گئے ہیں وہ بلیغ کلام سے مستنبط ہیں نہ کہ بلیغ کلام ان قوانین کو سامنے رکھ کر بنایا جاتا ہے۔ لیکن قرون وسطی سے معاملہ برعکس ہو گیا۔ یہاں تک کہ ایک مستقل فکر ایسا وجود میں آگیا جس نے ان کتابوں کے بارے میں (جن کی طرف ہم نے بھی اشارہ کیا ہے اور جو جامع ازہر میں پڑھائی جاتی ہیں) اور ان جیسی دوسری کتابوں کے بارے میں یہ کہا کہ ان کے قواعد تقلیدی ہیں اور ان کے ذریعے کلام میں تفاضل کا جاننا ممکن نہیں اس لیے کہ ہر کلام کو اس پر محمول کیا جا سکتا ہے۔ اسی لیے جو شخص لوگوں میں سب سے زیادہ ان قواعد پر عمل کرتا ہے وہی زبان و بیان کے لحاظ سے سب سے کمزور اور کلام کو سمجھنے کے لحاظ سے سب سے زیادہ ناکارہ ہوتا ہے۔"

"فن اور ذوق کے پہلو سے بلاغت میں قرآن کا درجہ وہی شخص اچھی طرح جان سکتا ہے جسے ماہرین بلاغت کے منظوم و منثور اور مرسل و مسجوع کلام کا حظ وافر حاصل ہو۔ یہاں تک کہ کلام پر اسے ملکہ حاصل ہو جائے اور اس کا ذوق بن جائے اور وہ عبد القاہر کی دونوں کتابوں اور الصناعتین، الخصائص، اساس البلاغۃ اور ابن ہشام کی مغنی اللبیب سے مدد حاصل کرے۔ یہ بلاغت کی اولین کتابیں ہیں۔ اس کے نتیجے میں اسے ملکہ حاصل ہو جائے گا اور وہ اس انتہا تک پہنچ جائے گا جس کا علم تاریخ سے حاصل ہوتا ہے اور وہ قرآن کی تاثیر ہے جس کا احساس امت عربیہ اور عجم میں سے عربی میں مہارت رکھنے والوں کو تھا۔

" کلام میں بلاغت کی صحیح تعریف یہ ہے کہ متکلم سامع سے جو بات کہنا چاہتا ہے اسے اس انداز سے کہے کہ اسے سُن کر سامع مطمئن ہو جائے اور اس کا اثر قبول کرے۔ تاریخ انسانیت میں کوئی ایسا کلام معروف نہیں ہے جو عقلوں اور دلوں میں تاثیر کی قوت میں قرآن سے قریب تر ہو۔ قرآن ہی وہ واحد کلام ہے جس نے عرب قوم کی طبیعتیں بدل دیں، انھیں ان کے عقائد اور رسوم سے پھیر دیا، ان کی عادتوں اور عداوتوں سے موڑ دیا، انہیں ان کی خود غرضی اور انتقامی کارروائیوں سے پھیر دیا! ان کی امیت اور جہالت کو حکمت و علم سے اور جاہلیت کو ادب و حلم سے بدل دیا۔ اور متفرق قبائل کو ملا کر ایک امت بنا دیا جو اپنے عقائد، فضائل، عدل، تہذیب اور علوم و فنون سے سارے عالم پر چھا گئی۔

" اس قسم کے اعجاز کو یورپ کے بعض حکماء بھی جان گئے ہیں جس کا انھوں نے اسی تاریخی انتہاء سے استنباط کیا ہے اس زبان کے بعض غیر مسلم ادباء کو ہم نے دیکھا اور دوسروں نے بھی ہمیں بتلایا ہے کہ وہ رمضان کی راتوں میں اپنے مسلمان دوستوں کے گھر جاتے ہیں اور وہاں قرآن سنتے ہیں اور اس کی معجزانہ آیات کو سُن کر اپنے عربی ذوق اور روحانی اور ادبی شعور کو لطف اندوز کرتے ہیں۔ ان میں سے اہل علم و انصاف نے نظم و اسلوب اور بلاغت میں اس اعجاز کی گواہی دی ہے کہ اس کی تاثیر دلوں کی گہرائیوں میں جا پہنچتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ یہ نہ سمجھ سکے کہ یہ قرآن اللہ عزّوجلّ کی طرف سے ہے۔

" اگر میں اس پر کچھ شواہد بھی پیش کروں تو وہ اختصار نہ باقی رکھ سکوں گا جس کا میں نے اس فصل میں التزام کیا ہے، تم اس تفسیر[1] کے

---

[1] مراد ان کی تفسیر " تفسیر الذکر الحکیم " ہے جس میں اعجاز کی یہ فصل ہے۔

ہر جز میں عجائبات پر اشارہ پاؤ گے جو کسی دوسری تفسیر میں تمھیں نہیں ملے گا۔ مثلاً مفردات کے معانی کی دقت، جملوں کے حقائق کی تعیین، اسلوب میں مختلف معانی کا امتزاج، آیتوں اور سورتوں کے درمیان لطیف مناسب وغیرہ، قرآن میں سب سے عجیب و غریب چیز ایجاز کی قسمیں ہیں جن میں وہ منفرد حیثیت کا حامل ہے، اور ایک ہی معنی کی مختلف عبارتوں کے ذریعے بکثرت تکرار ہے جس سے پڑھنے والا اکتاتا ہے نہ سننے والا اور تعجب کی بات تو یہ ہے کہ بلاغت کے اکثر طالب علم اس پہلو سے غافل ہیں"۔

مذکورہ کلام میں شیخ محمد عبدہٗ نے، جرجانی کی طرح، دلائل اعجاز جاننے کے ساتھ اس ضرورت کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ فصیح زبان کے منتخب اعلیٰ نمونوں سے تعلق رکھا جائے تاکہ ایسا ذوق حاصل ہو جس کے ذریعے معجزانہ نظم کی بلاغت کا ادراک حاصل ہو سکے۔

اسی طرح انھوں نے فن قول کے نفسیاتی اثر کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ اس پہلو پر ہمارے استاد امین الخولی نے بھی تفصیل سے بحث کی ہے اور "الاعجاز النفسی للقرآن" کے نام سے ایک رسالہ پیش کیا ہے۔ شیخ محمد عبدہٗ نے نظم کو اسلوب سے تعبیر کیا ہے۔ تلاوت کی تاثیر کو بلاغی اعجاز کی بحث میں جگہ دی ہے قرآن کے اعجاز کا اثبات کرنے میں عربی جاننے والے اہل یورپ کو بھی داخل کیا ہے اور نظم و اسلوب اور مؤثر بلاغت کے اعجاز کے بارے میں ان میں سے اہل علم و انصاف کی گواہی بیان کی ہے...

اس کے علاوہ ہم دیکھتے ہیں کہ اعجاز کے فہم اور مناقشہ اور اثبات کے طریقے میں وہ عبدالقاہر کے مسلک سے متاثر نظر آتے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ جس طرح مدرسی ماہرین بلاغت پر سکّاکی کا غلبہ رہا ہے اسی طرح بلاغی اعجاز پر بحث کرنے والے متاخرین عبدالقاہر سے متاثر رہے ہیں۔ انہوں نے اگر اس پر کچھ اضافہ کیا ہے تو بس یہی کہ قرآن کے اعجاز پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ یہ کلام کتنا شاندار ہے، کتنا عظیم ہے کس قدر روعت و جلالت کا حامل ہے۔ کتنا بلیغ ہے،

کیا ہی خوبصورت ہے دیکھیے یہ معنی کتنا عظیم ہے، وہ لفظ کتنا خوبصورت ہے یہ عبارت کتنی اچھی ہے وہ مثال کتنی پیاری ہے، اس آہنگ میں کیسا جادو ہے۔ اس نغمہ میں کیا سحر ہے .... وغیرہ وغیرہ۔ اور اس قسم کی دوسری مبتذل عبارتیں اور بے جان الفاظ جنہیں سنتے سنتے زمانے کے کان پک گئے ہیں اس لیے کہ طویل زمانے تک لکھنے والوں کے قلم اور مدح سرائی کرنے والوں کی زبانیں سطحی قصے کہانیوں اور مبتذل گانوں کی تعریف میں ان کا استعمال کرتے رہے ہیں۔

ایک ہزار سال سے اس قسم کی پر شوکت عبارتیں رائج رہی ہیں جن سے موضوع کے بارے میں کچھ بھی اطمینان بخش اور تسلی بخش معلومات حاصل نہیں ہوتیں۔ جیسا کہ ابو سلیمان خطابی (متوفی ۳۸۸ ھ) نے اپنی کتاب "بیان اعجاز القرآن" میں ان لوگوں کا رد کرتے ہوئے کہا ہے جن کا خیال ہے کہ قرآن کا بلاغت سے متصف دوسرے تمام کلاموں سے ممتاز ہونا ایسا امر ہے جس کی تصویر کشی ممکن نہیں۔ بسا اوقات اس کا سبب مخفی رہتا ہے لیکن نفس میں اس کا اثر ظاہر ہوتا ہے:

"اس کلام سے سننے والے کے احساس میں لذت اور اس کے نفس میں بشاشت پیدا ہوتی ہے۔ اس کلام میں رونق اور حسن پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ دوسرے تمام کلاموں سے ممتاز ہوتا ہے۔ دلوں میں اس کا گہرا اثر ہوتا ہے، زبانیں اسے بے مثال قرار دیتی ہیں۔ لوگ اس کا معارضہ کرنے سے عاجز ہو جاتے ہیں، اور معارضہ کی تمام امیدیں منقطع ہو جاتی ہیں — یہ ایک ایسا امر ہے جس کا کوئی نہ کوئی سبب ضرور ہوگا۔ جس کی وجہ سے اُسے یہ امتیاز حاصل ہوتا ہے اور جس کے موجود ہونے کی وجہ سے یہ اس وصف کا مستحق ہوتا ہے"[1]

---

[1] ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن ص ۲۵ طبع ذخائر۔

اس طرح بلاغی اعجاز کا موضوع تقلیدی اور بے جان سانچوں اور پُرشوکت عبارتوں کے دائرے میں گردش کرتا رہا جن میں خطابی نے چوتھی صدی میں کوئی ایسی چیز نہ پائی تھی جس سے اس موضوع میں اطمینان حاصل ہو اور نا واقفیت کے مرض سے شفا ملے۔ یہ عبارتیں معجزانہ کتاب کی حرمت کے لائق نہ تھیں اور نہ ہی ان سے اہم معلومات حاصل ہوتی تھیں۔ یہاں تک کہ یہ سرمایہ ایک نسل سے دوسری نسل کی طرف منتقل ہوتے ہوئے اس نسل تک پہنچا جس تک ہم "بیان قرآنی کا معجزہ" پہنچانا چاہتے ہیں.....

بحث دوم

قرآن کریم کا اعجاز بیان

ایک مطالعہ

۱- قرآن کا اعجاز حروف میں

۲- قرآن کا اعجاز الفاظ میں

۳- قرآن کا اعجاز اسالیب میں

(۱)

قرآن کا اعجاز حروف میں

قرآن کریم میں ایک بھی حرف، جسے مفسرین نے زائد قرار دیا ہے یا محذوف مانا ہے، یا کسی دوسرے حرف سے اس کی تاویل کی ہے، ایسا نہیں اور جو اپنے سرّ بیان سے قرآن میں وارد صورت کے برخلاف اس کی تغییر کی ہر کوشش کو چیلنج نہ کرتا ہو۔

علوم بلاغت کی حیثیت ہماری نظر میں

اس احساس کے ساتھ کہ قرآن کریم کا اعجاز بیان اسے محدود کرنے کی ہر کوشش سے پرے ہے اور اس کے کشادہ اور بلند آفاق تک رسائی حاصل کرنے اور اس کے خیرہ کن اسرار معلوم کرنے کے سلسلہ میں ہماری مقدرت سے کہیں فزوں تر ہے۔ میں پورے خشوع کے ساتھ اس پرشوکت و پُرعظمت میدان میں قدم رکھتی ہوں۔ اور قرآن کا اعجاز سمجھنے کے سلسلے میں سلف کی کوششوں کے پہلو بہ پہلو اپنی حقیر اور متواضع کوشش پیش کرتی ہوں۔

پہلے آچکا ہے کہ خطابی کے نزدیک اعجاز کا مطلب یہ ہے کہ "ہر لفظ اپنی جگہ اتنا برمحل ہو کہ اگر اسے بدل کر دوسرا لفظ لے آیا جائے تو معنی میں بگاڑ آجائے یا رونق ختم ہو جائے" جس سے بلاغت مفقود ہو جاتی ہے۔

یہی دقیق پہلو — جیسا کہ میں نے پہلے بھی کہا ہے — نظم قرآن کے سلسلہ میں عبدالقاہر جرجانی کے غور و فکر کا محور رہا ہے اور شاید کسی حد تک اعجاز بیان کے بارے میں ہمارے انداز فکر سے بھی میل کھاتا ہے۔ لیکن ہم اس کا مفہوم سمجھنے، اس کی تفصیلات جاننے اور اس کا اثبات کرنے کے سلسلہ میں ان سے اختلاف کریں گے۔

اعجاز قرآن کے اثبات کے لیے ماہرین بلاغت، بلاغی مباحث میں مشغول رہے ہیں اور معجزہ سے ہٹ کر انھیں پیش کیا ہے۔ اس لیے کہ وہ سمجھتے تھے کہ علوم بلاغت ہی اعجاز تک پہنچنے کا وسیلہ اور اس کے سمجھنے کا ذریعہ ہیں۔ جبکہ ہم خود اس قرآن سے بلاغت سیکھتے ہیں اور اس کے معجزانہ اسرار بیان سمجھنے کے لیے خود اس سے رجوع کرتے ہیں۔

فواتح سے مراد؟

حرف اور لفظ کے اسرار میں غور کرنے کی طرف میں سب سے پہلے اس وقت متوجہ ہوئی جب میں نے سورتوں کے فواتح میں غور کیا۔ فواتح سے مراد حروف مقطعات ہیں جن سے ۲۶ مکی سورتوں اور ۳ مدنی سورتوں کا آغاز ہوا ہے۔

فواتح کے سلسلہ میں مشہور قول یہی ہے۔ اگرچہ مصری ماہر بلاغت ابن ابی الاصبع مؤلف بدیع القرآن نے اپنی کتاب "الخواطر السوانح فی اسرار الفواتح" میں فواتح سے مراد قرآن کی سورتوں کے آغاز میں کلام کی اقسام لی ہیں۔ انھوں نے فواتح کی دس قسمیں کی ہیں۔ پہلی قسم حروف تہجی ہے یا جسے ہم فواتح کہہ رہے ہیں۔ بقیہ نو اقسام یہ ہیں: ثنا[۲]، نداء[۳]، جملہ خبریہ[۴]، قسم[۵]، شرط[۶]، امر[۷]، استفہام[۸]، دعاء[۹]، تعلیل[۱۰]۔

انھیں کی طرح علامہ زرکشی نے بھی اپنی کتاب "البرہان فی علوم القرآن" کی ساتویں بحث میں "فواتح اور سورتوں کے اسرار کا بیان" کے عنوان سے بحث کی ہے۔ علامہ سیوطی نے بھی اپنی کتاب "الاتقان" میں "فواتح السور" کی فصل میں سورتوں کے شروع میں کلام کے اقسام بیان کیے ہیں۔ رہا فواتح حروف مقطعات کے معنی میں تو اسے انھوں نے "اوائل السور" کے نام سے "متشابہ" کی فصل میں بیان کیا ہے۔

فواتح کا اعجاز

مکی سورتیں جن کا آغاز فواتح سے ہوا ہے، ترتیب نزول کے مطابق یہ ہیں:

(۱) القلم (ن) (۲) ق (۳) ص (۴) الاعراف (المص) (۵) یٰس
(۶) مریم (کھیعص) (۷) طٰہٰ (۸) الشعراء (طسم) (۹) النمل (طس)
(۱۰) القصص (طسم) (۱۱) یونس (۱۲) ھود (۱۳) یوسف (۱۴) الحجر (الر)
(۱۵) لقمان (الم) (۱۶) مومن (۱۷) حم السجدۃ (حم) (۱۸) الشوریٰ (حم عسق) (۱۹) الزخرف (۲۰) الدخان (۲۱) الجاثیہ (۲۲) الاحقاف (حم)
(۲۳) ابراھیم (الر) (۲۴) السجدہ (۲۵) الروم (۲۶) العنکبوت (الم)

مدنی سورتیں جن کا آغاز فواتح سے ہوا ہے۔ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) البقرہ (۲) آل عمران (الم) (۳) الرعد (المر)

سلف نے غور و فکر کے بعد یہ نتیجہ نکالا کہ ان حروف کی مجموعی تعداد بغیر تکرار کے چودہ ہے جو عربی حروف کا نصف ہے۔ بعض لوگوں نے مزید غور و فکر کیا اور کہا کہ ان کی تعداد حروف تہجی کا نصف ہے۔ خواہ انہیں ان صورتوں میں سے کسی بھی صورت سے دیکھا جائے جنہیں نزول قرآن کے طویل زمانے کے بعد علماء لغت نے وضع کیا ہے۔ چنانچہ اس میں پانچ حروف مہموس ہیں جبکہ عربی زبان میں حرف مہموسہ کی تعداد دس۱۰ ہے۔ اسی طرح اس میں حروف مہجورہ کی نصف تعداد ہے۔ اسی طرح اس میں تین۳ حروف حلقی ہیں جو حروف حلقی کا نصف ہیں۔ اسی طرح اس میں غیر حلقی حروف بھی مجموعی تعداد کا نصف ہیں۔ اسی طرح اس میں 'حروف شدیدہ' اور 'حروف رخوہ' بھی نصف ہیں۔ مطبقہ بھی اس میں دو۲ ہیں جبکہ کل حروف مطبقہ چار۴ ہیں۔ اسی طرح اس میں حروف غیر مطبقہ بھی نصف ہیں۔ حروف مستعلیہ اور حروف منخفضہ بھی نصف ہیں۔

بعض لوگوں نے جن میں باقلانی بھی ہیں اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ "ان حروف کا ان وجوہ میں جنہیں علماء لغت نے ایک زمانے کے بعد وضع کیا ہے، بقدر نصف

آنا بھی دلائل اعجاز میں سے ہے۔ ایسا ہونا اللہ عز وجل کے سوا کسی سے ممکن نہیں اس لیے کہ یہ علم غیب کے قبیل سے ہے''

اسی کو باقلانی نے دوسری جگہ ''نظم کی ندرت، ترتیب و تالیف کی غرابت اور بلاغت کے اعلیٰ مرتبہ پر ہونے کی وجہ سے'' اعجاز قرآن کے معانی میں سے شمار کیا ہے۔ زمخشری نے بھی حروف فواتح بقدر نصف آنے میں غور و تدبر کیا ہے اور ایسے لطائف بیان کیے ہیں جن سے حجت قائم کی جا سکتی ہے

فواتح کے بارے میں سلف کے اقوال

لیکن یہ مفرد اور مرکب حروف فواتح قرآن میں نازل شدہ صورت میں ہی کیوں آئے ہیں؟ اور سلف کے ان کے بارے میں کیا اقوال ہیں؟

زمانۂ قدیم سے مفسرین نے ان کے بارے میں غور و خوض کیا ہے اور تفسیر کی کوئی کتاب ان کے بیان سے خالی نہیں، اکثر ان پر سورۂ بقرہ کے فاتحہ ''الم'' کی تفسیر کے وقت کلام کیا جاتا ہے۔ کیونکہ سورہ بقرہ ہی مصحف کی ترتیب کے لحاظ سے پہلی سورت ہے جو ایسے حروف سے شروع ہوئی ہے۔

امام طبری نے سورۂ بقرہ کے فاتحہ کی تفسیر کرتے ہوئے فواتح کے سلسلہ میں ان تمام اقوال کو جمع کر دیا ہے جو ان کے زمانے تک بیان کیے گئے تھے۔ بعد کے مفسرین ان اقوال پر کوئی قابل ذکر اضافہ نہ کر سکے۔ بلکہ ان میں سے کوئی ایک قول اختیار کر کے اسے مزید تفصیل اور وضاحت سے بیان کر دیا ہے۔

اللہ کا اسم اعظم یا اسماء حسنیٰ

ان کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ وہ ایسے حروف ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کا اسم اعظم بنتا ہے۔ سعید بن جبیرؒ سے مروی ہے کہ ''یہ اللہ تعالیٰ کے اسماء ہیں۔ الگ الگ حروف کے ساتھ؛ اگر لوگ انھیں جوڑنا جان لیں تو اللہ تعالیٰ کا اسم اعظم جان لیں گے۔''

حضرت ابن عباس نے فرمایا: "مگر یہ کہ ہم انھیں جوڑنا نہیں جانتے"۔ یا یہ کہ یہ کسی فرشتے یا کسی نبی کا نام ہے۔

بعض لوگوں کا قول ہے کہ حروف فواتح اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ پر دلالت کرنے والے یا اس کی کلید ہیں چنانچہ ان میں کا ہر حرف اللہ تعالیٰ کے کسی اسم کے شروع کا ہے۔ جیسے 'ک' سے کریم یا کبیر 'ہ' سے ہادی۔ 'ع' سے عزیز یا علیم، یا علی۔ 'ص' سے صمد یا مصور، 'ا' سے اللہ۔ 'ر' سے رحمٰن 'م' سے ملک۔ 'ق' سے قدوس یا قاہر یا قادر...

اسی طرح حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ 'الم' سے مراد انا اللہ اعلم (میں اللہ ہوں جاننے والا) المص سے مراد انا اللہ افصل (میں اللہ ہوں فیصلہ کرنے والا) الر سے مراد انا اللہ اری (میں اللہ ہوں دیکھنے والا) ہے۔

سورتوں کے نام

ایک قول یہ ہے کہ یہ ان سورتوں کے نام ہیں جن کے شروع میں وارد ہوئے ہیں۔ زمخشری نے کشّاف میں لکھا ہے کہ "اسی توجیہ پر اکثر فواتح کا انطباق ہوتا ہے"

اس کا مطلب ان کے نزدیک یہ نہیں کہ یہ سورتوں کے حقیقی نام ہیں بلکہ محض ان کے شروع میں ہونے کی وجہ سے انھیں سورتوں کا نام کہا جاتا ہے۔ جیسے لوگ امرؤ القیس کے معلّقہ کو "قفا نبک" اور طرفہ کے معلقہ کو "عفت الدیار" کہتے ہیں۔ یا جیسے کوئی کہے کہ میں نے قرآن سے الحمد للہ اور براءۃ پڑھی ہے[1]

اس سے قریب تر ایک قول یہ بھی ہے کہ فواتح قرآن کے نام ہیں جیسے کہ قرآن کا ایک نام "فرقان" ہے[2]

نام ہی سے متعلق ایک تاویل یہ ہے کہ یہ علامات ہیں جنہیں کاتبین وحی نے سورتوں کے شروع میں رکھ دیا تھا۔ یہ قول بظاہر بہت بعد کا معلوم ہو رہا ہے۔ اسے

---

[1] و [2] الزمخشری، تفسیر الکشّاف سورۂ بقرہ، شیخ محمد عبدہٗ، تفسیر الذکر الحکیم ۱۲۲/۱، طبع المنار

قبول کرنے سے یہ چیز مانع ہے کہ یہ علامات قراءات سبعہ اور دوسری تمام قراءات میں بھی شامل ہیں۔ اگر یہ انسانوں کے وضع کردہ ہوتے تو ایسا نہ ہوتا۔

اصوات تنبیہ

ان سے متعلق ایک قول یہ ہے کہ یہ "اصوات تنبیہ" ہیں جیساکہ نداء میں ہے قرآن نے انہیں اس لیے اختیار کیا ہے تاکہ ان کی غرابت سے توجہ مبذول ہو۔ اس نے تنبیہ کے مانوس الفاظ چھوڑ کر نامانوس الفاظ اس لیے اختیار کیے تاکہ کلام بشر سے مشابہت نہ رہے اور وہ لوگوں کو متوجہ کرنے کے سلسلہ میں زیادہ بلیغ ہوں۔

پھر اس کے قائلین کے درمیان اس بات میں اختلاف ہوگیا کہ اس تنبیہ کے مخاطب کون ہیں؛ مفسر ابوحیان کا خیال ہے کہ یہ مشرکین کے لیے تنبیہ ہے ان پر اتمام حجت کرنے کے لیے "تاکہ انھیں مشرکین عجیب وغریب سمجھیں اور انھیں غور سے سنیں اس طرح ان پر قرآن سننے کے سلسلہ میں اتمام حجت ہوجائے"۔[1]

جبکہ امام فخر الرازی انھیں مشرکین کے بجائے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے تنبیہ قرار دیتے ہیں۔ وہ حروف فواتح کی مختلف تاویلات میں سے اس تاویل کو خاص کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"حکیم جب کسی ایسے شخص کو مخاطب کرتا ہے جو غفلت میں ہو یا اس کا دل کسی دوسری شے میں مشغول ہو تو مقصودِ کلام سے پہلے کوئی چیز لاتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ مخاطب اس کی طرف دل سے متوجہ ہوجائے۔ پھر وہ مقصود کلام بیان کرتا ہے ——————

یہ متنبہ کرنے والی چیز بسا اوقات با معنی کلام ہوتا ہے، جیسے کسی کا یہ کہنا "اسمع" (سنو)، اجعل بالك الیّ (میری طرف متوجہ ہو)۔ ۔ ۔ ۔ بسا اوقات با معنی کلام کی طرح ہوتا ہے جیسے کسی کا کہنا ازید، یا زید، الا یا زید وغیرہ ۔ ۔ ۔ ۔ اور بسا اوقات محض

---

[1] البحر المحیط، ۱/۳۴

آواز ہوتی ہے کوئی با معنی کلام نہیں ہوتا جیسے منہ سے سیٹی بجانا یا ہاتھ سے تالی بجانا.... نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا دل اگرچہ بیدار اور متنبہ رہتا ہے مگر آپ انسان تھے۔ کاموں میں مشغول رہتے تھے۔ اس لیے حکیم کے شایانِ شان یہ تھا کہ وہ مقصود کلام سے قبل کچھ حروف کا اضافہ کر دے جو "منبہات" کے قبیل سے ہوں۔ پھر یہ کہ ان حروف کے اضافہ سے جن کے بظاہر کوئی معنی نہیں مقصود۔ یعنی تنبیہ ـــــ بدرجۂ اتم حاصل ہوتا ہے۔ بنسبت ان حروف کے شروع میں لانے سے جن کا کوئی مفہوم ہو.... اس لیے کہ اگر مقصود کلام سے قبل لائی جانے والی چیز منظوم کلام یا با معنی قول ہو تو سننے والے کو یہ گمان ہو سکتا ہے کہ وہی کل مقصود ہے اور اس کے بعد کوئی کلام نہیں۔ چنانچہ وہ اپنی توجہ ہٹا لے گا لیکن جب وہ کوئی بے معنی آواز سنے گا تو جب تک اس کے بعد کچھ اور نہ سن لے متوجہ رہے گا اور اپنی توجہ نہیں ہٹائے گا اس لیے کہ اس کو یقین ہو گا کہ اس نے جو کچھ سنا ہے وہ مقصود نہیں۔

اس طور پر اس جگہ مقصودِ کلام سے قبل بے معنی حروف کے اضافہ میں بہت بڑی حکمت ہے[1]۔ امام جوینی نے اس قول کی تحسین و تصویب کرتے ہوئے فرمایا ہے:

"یہ قول (کہ یہ تنبیہات ہیں) اچھا ہے اس لیے کہ قرآن با وقار کلام ہے اور اس کے فوائد اہم ہیں۔ اس لیے اسے متنبہ شخص ہی کے کانوں میں پڑنا چاہیے۔ یہ کہنا جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کو بعض اوقات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عالم بشری میں مشغول ہونے کا علم ہوا تو جبرئیلؑ کو حکم دیا کہ قرآن کے نزول کے وقت الم۔ الر اور حم وغیرہ کہیں۔ تاکہ نبیؐ جبرئیلؑ کی آواز سن کر متوجہ ہو جائیں اور کان لگالیں۔ اس کے لیے تنبیہ کے معروف و

---

[1] التفسیر الکبیر للرازی: ۲/۵۶

مستعمل الفاظ جیسے ألا، أما وغیرہ اس لیے نہیں اختیار کیے گئے کیونکہ یہ ایسے الفاظ ہیں جنھیں لوگ اپنے کلام میں استعمال کرتے ہیں۔ اور قرآن ایسا کلام ہے جو انسانوں کے کلام سے مشابہت نہیں رکھتا۔ اس لیے مناسب ہوا کہ تنبیہ کے ایسے الفاظ استعمال کیے جائیں جو غیر معروف ہوں تاکہ وہ حضورؐ کو متوجہ کرنے کے لیے زیادہ بلیغ ہوں"۔[۱]

حروف ابجد کا حساب

حروف فواتح کے سلسلہ میں ایک قول یہ ہے کہ یہ 'حروف جُمّل' ہیں جنھیں لوگ "حساب ابجد" کہتے ہیں یعنی ابجد، ھوّز، حطّی، کلمن ... وغیرہ، اور اس کے حروف کے نمبروں سے ملت کی مدت یا امم سابقہ کی مدت یا دنیا کی مدت مراد لیتے ہیں۔ ان سے خواہ کچھ بھی مراد لیا جائے لیکن حساب ابجد کی تاویل کرنے والی تمام روایات "حیی بن اخطب یہودی" کے قصے سے شروع ہوتی ہیں۔ اسے ابن ہشام نے اپنی کتاب "السیرۃ النبویۃ" میں تفصیل کے ساتھ نقل کیا ہے، جہاں انھوں نے حضورؐ کی مدینہ ہجرت کے بعد اسلام کے خلاف یہود کی سازشوں اور محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مجادلہ کا بیان کیا ہے۔ مدینہ اور اس کے اطراف کا علاقہ بعثت سے تقریباً پانچ سو سال قبل سے یہود کے اثر و رسوخ کا علاقہ تھا وہ رومیوں کے ظلم و ستم سے فرار اختیار کر کے وہاں آگئے تھے۔ اس کے اقتصادی وسائل پر قبضہ کر لیا تھا اور بغض و نفرت اور دشمنی کی وجہ سے اہل عرب کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے تھے۔

قصہ کا خلاصہ یہ ہے کہ ابو یاسر بن اخطب ہجرت کے سال مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے گزرا۔ آپ اس وقت سورۂ بقرہ کی ـــ جو مدینہ میں سب سے پہلے نازل ہوئی تھی ـــ ابتدائی آیات کی تلاوت فرما رہے تھے "الٓمّٓ ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَیْبَ فِیْهِ

---

[۱] الاتقان للسیوطی : ۱۳/۲

هُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ" ابو یاسر اپنے بھائی حیی بن اخطب کے پاس یہود کے ایک گروہ کے ساتھ آیا اور جو کچھ حضورؐ سے تلاوت کرتے ہوئے سنا تھا بیان کیا۔ حیی اپنی قوم کے کچھ لوگوں کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور فاتحۂ بقرہ کے بارے میں سوال کیا۔ پھر جب اسے یقین ہو گیا کہ اسے آپ ہی نے تلاوت کیا ہے تو اس نے کہا:

"آپ سے پہلے اللہ نے جتنے بھی انبیاء مبعوث کیے ہیں ان میں سے کسی کے بارے میں ہم نہیں جانتے کہ اللہ نے اس کی حکومت اور اس کی امت کی مدت بتلادی ہو۔ سوائے آپ کے۔ الف کا نمبر ایک ہے لام کا تیس ۳۰ میم کا چالیس ۴۰۔ کل اکہتر ۷۱ سال ہوئے۔ کیا ہم ایسے نبی کے دین میں داخل ہو جائیں جس کی حکومت اور امت کی مدت ۷۱ سال ہو۔"

پھر اس یہودی نے مزید پوچھا: "اے محمد کیا آپ کے پاس اس کے علاوہ بھی کچھ ہے؟"

آپؐ نے فرمایا: "ہاں۔ المص"

حیی نے کہا: "یہ اس سے زیادہ بھاری اور لمبا ہے" "ا" کا نمبر ایک ہے، ل، کا ۳۰، م، کا ۴۰، ص، کا ۹۰ کل ایک سو اکسٹھ ۱۶۱ ہوئے۔ کیا اس کے علاوہ اور کچھ ہے۔

محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا: ہاں "الر"

اس نے کہا: یہ اس سے زیادہ بھاری اور لمبا ہے! ا، کا نمبر ایک، ل، کا ۳۰ ر، کا ۲۰۰ کل دو سو اکتیس ہوئے۔ کیا اس کے علاوہ بھی کچھ ہے؟

اس کے جواب میں جب مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے "المر" فرمایا اور حیی بن اخطب نے اسے شمار کیا تو دو سو اکہتر ۲۷۱ نکلے۔ اس پر حیی بن اخطب خاموش ہو گیا اور یہ کہتے ہوئے اٹھ کھڑا ہوا: "آپ کا معاملہ ہمارے اوپر ملتبس ہو گیا ہے۔ ہماری سمجھ میں نہیں آرہا ہے کہ آپ کو کم مدت دی گئی یا زیادہ؟" پھر وہ اپنی قوم کے لوگوں کے ساتھ واپس ہوا تو اس کے بھائی ابو یاسر نے کہا: "کیا معلوم کہیں ایسا تو نہیں ہے کہ ان تمام حروف کے مجموعہ کی مدت محمد کو دی گئی ہو؟ چنانچہ ان تمام حروف کو جو انہوں نے سنے تھے شمار کیا تو سات سو تینتالیس ۷۴۳ نکلے۔ تو کچھ یہودیوں نے کہا: "ہم پر اس کا

معاملہ مشتبہ ہوگیا ہے":

اس یہودی تاویل سے حساب جمل یا حساب ابجد کا قول کتب تفسیر میں دوسری اسرائیلیات کے ساتھ (جو قرآن کریم کے اسلامی فہم کے ساتھ خلط ملط ہوگئی ہیں) نقل کیا جانے لگا۔ یہاں تک کہ علامہ سیوطی نے جہاں ان حروف کے بارے میں سلف کے اقوال جمع کیے ہیں وہیں فواتح کی تاویل اس حساب سے بھی کی ہے۔ اور اس کے ساتھ حافظ ابن حجر کا یہ قول بھی نقل کیا ہے:

"یہ باطل اور ناقابل اعتماد ہے اس لیے کہ حضرت ابن عباسؓ نے ابجد شمار کرنے سے سخت تنبیہ کی ہے۔ اور اشارہ کیا ہے کہ یہ سحر میں سے ہے اور ایسا ہونا کوئی بعید نہیں اس لیے کہ شریعت میں اس کی کوئی اصل نہیں ہے"[۱]

اسی طرح حافظ ابن کثیر (متوفی ۷۷۴ھ) نے بھی — جو آٹھویں صدی ہجری کے ائمہ میں سے ہیں — اس کا انکار کیا ہے: فرماتے ہیں:

"وہ لوگ جو دعوٰی کرتے ہیں کہ فواتح کے ذریعے مدت معلوم کی جا سکتی ہے اور ان کے ذریعے حوادث و فتن اور ملاحم کے اوقات معلوم کیے جا سکتے ہیں۔ ان کا دعوٰی بے بنیاد اور باطل ہے۔ اس سلسلہ میں ایک ضعیف حدیث بھی مروی ہے۔ اس کے باوجود اس سے اس مسلک کے باطل ہونے پر دلالت ہوتی ہے۔ اس حدیث کو محمد بن اسحاق بن یسار، صاحب المغازی نے کلبی عن ابی صالح عن ابن عباس عن جابر بن عبد اللہ بن زیاب کی سند سے روایت کیا ہے"

پھر ابن کثیر نے بعینہٖ پورا قصہ (جسے ابن ہشام نے سیرت میں ابن اسحاق سے روایت کیا ہے) نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

"اس حدیث کا مدار محمد بن سائب الکلبی پر ہے۔ اور ان کا شمار

---

[۱] الاتقان للسیوطی ۱۳/۲

ان لوگوں میں ہوتا ہے جو اگر کسی روایت میں منفرد ہوں تو قابل حجت نہیں۔[1]

ابن کثیر کی عبارت سے معلوم ہو رہا ہے کہ حساب ابجد جس کا آغاز ابن اخطب یہودی کے قصے میں اسلام کی مدت اور امت مسلمہ کی مدت معلوم کرنے سے ہوا تھا بعد کے زمانوں میں حوادث و فتن اور ملاحم کے اوقات معلوم کرنے کے لیے اس کا شمار کیا جانے لگا۔

شیخ محمد عبدہٗ نے اسے انتہائی کمزور قول قرار دیتے ہوئے کہا ہے:

"ان حروف کے سلسلے میں سب سے ضعیف اور کمزور قول یہ ہے کہ ان سے مراد حساب ابجد سے ان کے اعداد کے ذریعے اس امت کی مدت یا اس قسم کی دوسری چیزوں کی مدت مراد ہے۔ اس سلسلہ میں ابن اسحاق نے بعض یہود کے واسطے سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حدیث روایت کی ہے ... اور اب بھی کچھ لوگ۔ حتیٰ کہ تاریخ و لغات کے علماء۔ ایسے پائے جاتے ہیں جو ان حروف میں بعض دینی و تاریخی حقائق کے رموز پوشیدہ مانتے ہیں جو مستقبل میں ظاہر ہوں گے"۔[2]

پھر استاذ علی نصوح الطاہر کو یہ سوجھی کہ ان فواتح کے عددی حساب کے ذریعے ان سورتوں کے حروف کا شمار کریں جن کے شروع میں یہ آئے ہیں (انہوں نے اپنی یہ تحقیق ایک رسالہ میں قدس سے ۱۹۶۰ء میں شائع کی) لیکن باوجود انتہائی عددی محنت کے اپنی اس کوشش میں کامیاب نہ ہو سکے

سورتوں کے حروف

ایک قول یہ ہے کہ سورتوں کے شروع میں آئے ہوئے یہ حروف، اس سورت کے

---

[1] تفسیر ابن کثیر ۱/۶۹ و ما بعد طبع المنار۔ [2] تفسیر الذکر الحکیم: ۱/۱۲۲، ان کی عبارت "ابن عباس نے بعض یہود کے واسطے سے نبی ﷺ سے ایک حدیث روایت کی ہے" میں جو ایہام پایا جاتا ہے وہ قابل ملاحظہ ہے۔

کلمات میں ان کے بکثرت آنے کا اشارہ کرتے ہیں۔ اسے علامہ زرکشی نے اپنی کتاب "البرہان" میں تفصیل سے ذکر کیا ہے اور ہر سورت کے شروع میں مخصوص حروف آنے کی حکمت بھی بیان کی ہے حتی کہ 'الر' کی جگہ 'الم' نہیں آسکتا اور 'طسں' کی جگہ 'حم' نہیں ہو سکتا، فرماتے ہیں:

"چونکہ ہر سورت جس کے شروع میں کوئی حرف وارد ہوا ہے اس کے اکثر کلمات اور حروف اس حرف کے مماثل ہیں۔ اس لیے اس کے شروع میں اس حرف کے علاوہ کوئی دوسرا حرف نہیں آسکتا۔ اگر 'ن' کی جگہ 'ق' رکھ دیں تو صحیح نہیں ہوگا اس لیے کہ اس صورت میں وہ تناسب فوت ہو جائے گا جس کی مراعات اللہ کے کلام میں ضروری ہے سورہ 'ق' کے شروع میں 'ق' اس لیے ہے کیونکہ اس سورت کے بکثرت کلمات میں 'ق' وارد ہے۔ جیسے القرآن، الخلق، القول، القرب من بنی آدم، تلقی المتلقین قول العتید، الرقیب السائق، القرین، الالقاء فی جہنم، التقدم بالوعد، المتقین، القلب، القرن، التنقیب فی البلاد، تشقق الارض، القاء الرواسی فیہا، سوق النخل، الرزق، حقوق الوعید وغیرہ۔ سورۂ یونس میں ایسے الفاظ جن میں 'الر' کے حروف ہوں دو سو سے زائد آئے ہیں اسی لیے اس سورت کے شروع میں 'الر' ہے۔ سورہ 'ص' میں متعدد خصومات کا تذکرہ ہے۔ سب سے پہلے کفار کے ساتھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خصومت، پھر داؤد علیہ السلام کے پاس دو خصموں کے جانے کا تذکرہ۔ پھر اہل جہنم کا مخاصمہ۔ پھر ملأ اعلیٰ کا مخاصمہ۔ پھر آدم علیہ السلام کے بارے میں ابلیس کا مخاصمہ وغیرہ، اسی طرح سورہ 'ن' کے تمام فواصل اسی وزن پر ہیں، ساتھ ہی اس میں ایسے الفاظ کی کثرت ہے جن میں 'ن' ہے۔"

مجھے نہیں معلوم یہ توجیہ کہاں تک صحیح ہے۔ کیونکہ سورۂ قلم کے فواصل میں یکتبون، صالحین، متین اور مثقلون کے ساتھ عظیم، خرطوم۔ زعیم۔ مکظوم اور مذموم وغیرہ کے بھی

ایسا لگتا ہے کہ چونکہ یہ نکتہ حروف سے شروع ہونے والی تمام سورتوں میں واصل ہیں۔ اسی لیے زرکشی نے تاویل وتخریج کا سہارا لیا اور دور دور کے اشارے نہیں پایا جاتا نکالے جیسے:

"اور 'الم' میں ترتیب کے ساتھ حلق، زبان اور ہونٹ تینوں کے مخارج موجود ہیں اس سے اشارہ ہے ابتداء کی طرف جب مخلوق کو پیدا کیا گیا تھا اور انتہا کی طرف جب قیامت بپا ہوگی اور وسط کی طرف جو عین زندگی (یعنی اوامر ونواہی کی تشریح) ہے۔ ہر سورت جس کا آغاز 'الم' سے ہوا ہے اس میں یہ تینوں امور پائے جاتے ہیں۔"

"سورۂ اعراف میں 'الم' پر 'ص' کا اضافہ کیا گیا ہے ۔۔ المص ۔۔ اس لیے کہ اس میں تفصیل سے قصے بیان کیے گئے ہیں۔ آدم کا قصہ اور ان کے بعد کے انبیاء کے قصے، اور اس لیے کہ اس میں یہ تذکرہ ہے "فلا یکن فی صدرك حرج" اسی لیے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ 'المص کے معنی ہیں الم نشرح لك صدرك'۔"[1]

اللہ کے پوشیدہ اسرار

کچھ لوگوں نے اس تھکا دینے والی اور نہ ختم ہونے والی بحثوں سے بچتے ہوئے ایسی بات کہی جو اطمینان بخش ہے اور جو تمام فواتح پر منطبق ہو جاتی ہے۔ انھوں نے کہا کہ یہ فواتح اللہ تعالیٰ کے پوشیدہ اسرار میں سے ہیں۔ انھوں نے حضرت ابو بکر صدیقؓ کی یہ روایت نقل کی کہ "اللہ کی کتاب میں راز ہے اور اللہ کا راز قرآن میں ان حروف میں ہے جو سورتوں کے شروع میں ہیں۔"

اس قول کے گرد علوم حروف کے قائلین کی ایک جماعت ہے جن کا ابو حیان نے

---

[1] البرھان فی علوم القرآن: ۱/۱۷۰ طبع حلبی۔

اپنی کتاب 'البحر' میں تذکرہ کیا ہے۔ بعض لوگوں نے فواتح کا شمار متشابہات میں کیا ہے جن کا علم اللہ سبحانہ کے ساتھ خاص ہے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کا علم دیا ہے اور دوسرے لوگوں کو ان کی تاویل میں غور و خوض کرنے سے منع کیا ہے۔ ابو حیان کا قول ہے:

"متکلمین کی ایک جماعت نے اس سے انکار کیا ہے کہ قرآن میں کوئی چیز نا قابل فہم ہو۔ چنانچہ ان حروف کی تفسیر اور ان پر کلام کے سلسلہ میں ان کا اختلاف قابل دید ہے۔ میری رائے یہ ہے کہ سورتوں کے شروع میں وارد یہ حروف ان متشابہات میں سے ہیں جن کا علم اللہ کے ساتھ خاص ہے اور اللہ تعالیٰ کا سارا کلام محکم ہے۔۔۔۔

"یہی رائے ابو محمد بن علی بن احمد یزیدی کی بھی ہے اور یہی شعبی، ثوری اور محدثین کی ایک جماعت کا مسلک ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ "یہ قرآن میں اللہ تعالیٰ کا راز ہے۔ اور یہ ان متشابہات میں سے ہے جن کا علم اللہ کے ساتھ خاص ہے۔ ان کے بارے میں کلام کرنا ضروری نہیں ہمارا ان پر ایمان ہے، جبکہ جمہور کا قول ہے کہ ان پر کلام کرنا اور ان میں پوشیدہ فوائد تلاش کرنا اور ان سے مستنبط ہونے والے معانی کا جاننا ضروری ہے۔ پھر ان میں اختلاف ہے جو ابھی ہم نے ذکر کیا۔ ابن عطیہ کہتے ہیں: "صحیح بات جمہور کی ہے اس لیے ہم ان حروف کی تفسیر کریں گے اور ان کی تاویل تلاش کریں گے۔"[1]

ایسا لگتا ہے کہ ان کے متشابہات میں سے ہونے کا قول متاخرین پر غالب رہا ہے چنانچہ سیوطی نے ان حروف کے بارے میں مختلف اقوال کو 'متشابہ' کے باب میں

---

[1] ابوحیان۔ البحر المحیط: ۱/۳۵، اس سلسلہ میں شیخ محمد عبدہ کا قول یہ ہے کہ ان کا معاملہ اللہ کے سپرد کر دیا جائے: "یہ چیز دین میں سے نہیں کہ کوئی بھی شخص جو علت چاہے نکال لے اس لیے کہ وہ غلطی سے محفوظ نہیں رہ سکتا" تفسیر الذکر الحکیم ۱/۱۲۲

بیان کیا ہے۔ اگرچہ انھوں نے صرف انہیں پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ ان کے علاوہ دوسرے اقوال بھی نقل کیے ہیں۔ انھوں نے متشابہ کے باب میں ان حروف سے متعلق مخصوص فصل کا آغاز اس قول سے کیا ہے:

"متشابہات میں سے 'اوائل السور' بھی ہیں۔ ان کے بارے میں اختیار کردہ قول یہ ہے کہ یہ ان اسرار میں سے ہیں جن کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہے"......

"ان کے معنی میں دوسرے لوگوں نے غور و خوض کیا ہے..." [1]

پھر سیوطی نے اس سلسلہ میں ان کے اقوال کا استقصاء کیا ہے۔

فواتح کے معانی اہل عرب کے نزدیک معروف تھے

بعض لوگ ان حروف کے سلسلہ میں ہونے والے مجادلہ، اور ان کی تاویل میں اقوال کے اختلاف سے مایوس ہو گئے۔ ان میں سے ایک قاضی ابو بکر ابن العربی ہیں سیوطی نے 'فوائد رحلۃ' سے ان کا کلام نقل کیا ہے:

"سورتوں کے شروع میں پائے جانے والے حروف مقطعات کا علم باطل ہے۔ ان کے بارے میں مجھے بیس[2] بلکہ اس سے بھی زائد اقوال ملے ہیں۔ میں کسی کو نہیں جانتا کہ اس نے انھیں جاننے کا دعویٰ کیا ہو اور ان کے بارے میں کسی فہم تک رسائی حاصل کی ہو۔ میں کہتا ہوں کہ اگر اہل عرب ان کا کوئی متداول مدلول نہ جانتے تو وہ سب سے پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ان سے ناواقفیت کا اظہار کرتے۔ آپؐ نے ان کے سامنے 'حم'، 'ص'، اور دوسرے حروف مقطعات کی تلاوت کی مگر انھوں نے کبھی ان سے ناواقفیت نہیں ظاہر کی۔ بلکہ صراحت سے ان کی

---

[1] الاتقان فی علوم القرآن ۱/۳۵

بلاغت و فصاحت تسلیم کی، حالانکہ وہ کمزوری کی ٹوہ میں اور لغزش کے متمنی رہتے تھے۔ معلوم ہوا کہ حروف مقطعات کا معاملہ ان کے درمیان معروف تھا۔[1]

پھر آخر اہل عرب نے سورتوں کے شروع میں پائے جانے والے ان حروف مقطعات کی دلالت کیونکر جان لی؟ اہل عرب انھیں ہرگز نہ جان سکتے تھے اگر وہ متشابہات میں سے ہونے جن کا علم صرف اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔ اسی طرح ان کے ادراک سے یہ بھی بعید ہے کہ وہ ایسے حروف ہوں جن سے اسم اعظم بنتا ہے یا اس کے کسی فرشتے یا کسی نبی کا نام بنتا ہے۔ اس لیے کہ یہ بھی اسرار میں سے ہے جو انسانوں سے پوشیدہ ہے۔ ہم یہ بھی تصور نہیں کر سکتے کہ عرب کے وہ امی اور ان پڑھ لوگ "حلب الجمل" نکالتے ہوں۔ اور ابجد سے شمار کرتے ہوں جیسے کہ حیی بن اخطب یہودی اور اس کے بھائی ابویاسر نے کیا۔ یہ تصور کرنا بھی آسان نہیں کہ وہ سورۂ 'ق' میں حرف 'ق' کا شمار کرنے لگے ہوں اور سورۂ 'ص' میں خصومت کے واقعات تلاش کرنے لگے ہوں یا 'الم' کے حروف کے مخارج حلق زبان اور ہونٹ سے ہونے کی بنا پر ابتدائے آفرینش، معاد اور دنیاوی زندگی کے درمیان ربط تلاش کرنے لگے ہوں....

پھر یہ کہ ان تمام اقوال کا رد صرف اس سوال سے ہو جاتا ہے کہ سورتوں کے شروع میں یہ حروف مقطعات صرف مخصوص سورتوں ہی میں کیوں ہیں؟ اگرچہ زمخشری کا خیال ہے کہ یہ سوال بے بنیاد ہے:

"جیسے کوئی شخص اپنے ایک لڑکے کا نام زید اور دوسرے کا عمرو رکھ دے تو اس سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ تم نے اِس لڑکے کا نام زید اور اس کا نام عمرو کیوں رکھ دیا؟ اس لیے کہ اس سے مقصود محض تمییز ہے اور وہ حاصل ہے جس طرح بھی ہو۔ اسی طرح یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس جنس کا

---

[1] الاتقان فی علوم القرآن ۲ / ۱۳

نام آدمی اور اس کا نام گھوڑا کیوں ہے؟ اور کھڑے ہونے کو، قیام، اور بیٹھنے کو، قعود، کیوں کہتے ہیں؟

فواتح کے بعد قرآن اور اس کے نزول کا تذکرہ

البتہ امام فخر الرازی نے اس سوال کو کہ صرف چند سورتوں ہی میں فواتح ہونے کی حکمت کیا ہے؟ مہمل نہیں قرار دیا ہے بلکہ اس کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں:

"انسانوں کی عقل تفصیل کے ساتھ جزئی اشیاء کے ادراک سے عاجز ہے۔ تمام اشیاء کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے۔ لیکن ہم توفیق الٰہی سے اس کی حکمت بیان کریں گے"

پھر اس سوال کا جواب دیتے ہوئے ایک اہم نکتہ یہ بیان کیا ہے کہ ان فواتح کے بعد عموماً قرآن یا کتاب کا ذکر ہے۔ فرماتے ہیں:

"ہر سورت جس کے شروع میں حروف تہجی ہیں، اس کے شروع میں کتاب یا تنزیل یا قرآن کا بھی تذکرہ ہے جیسے ارشاد باری:

الم۔ ذلک الکتاب

الم۔ اللہ لا الٰہ الا ھو الحی القیوم۔ نزّل علیک الکتاب

المص۔ کتاب انزل الیک

یس۔ والقرآن

ص۔ والقرآن

ق۔ والقرآن

الم۔ تنزیل الکتاب

حم۔ تنزیل الکتاب

صرف تین سورتوں میں حروف مقطعات کے بعد قرآن کا تذکرہ نہیں ہے۔

کھیعص ذکر رحمۃ ربک عبدہ زکریا (مریم)

الٓمّٓ۔ اَحسب الناس ان یترکوا (عنکبوت)

الٓمّٓ۔ غلبت الروم[1] (الروم)

لیکن انھوں نے اس اہم نکتہ سے قرآن کے اعجاز بیان میں حرف کے راز میں غور و تدبر کرنے کی کوشش نہیں کی بلکہ انھیں "متشابہات" کی تاویل سے جوڑ دیا اور یہ خیال ظاہر کیا کہ:

"ان سورتوں کو جن میں قرآن یا تنزیل یا کتاب کا تذکرہ ہے۔ حرف سے شروع کرنے کی حکمت یہ ہے کہ قرآن عظیم کلام ہے۔ اس کا نازل کرنا ایک بوجھ ہے اور کتاب کا ایک وزن ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "انا سنلقی علیک قولا ثقیلا" اسی لیے ہر سورت جس کے اوائل میں قرآن یا کتاب یا تنزیل کا ذکر ہے اس کے شروع میں 'منبہ' لایا گیا ہے تاکہ مخاطب قرآن سننے کے لیے تیار ہو جائے"[2]

رازی سے یہ بات مخفی نہ تھی کہ فواتح کا قرآن، کتاب اور تنزیل سے ربط تمام سورتوں میں نہیں پایا جاتا۔ قرآن کا بھاری ہونا صرف حروف سے شروع ہونے والی سورتوں کے ساتھ خاص نہیں۔ اس کے برعکس کچھ ایسی سورتیں بھی ہیں جن کی ابتدائی آیات میں نزول اور کتاب کا ذکر ہے۔ مگر ان کا آغاز حرف سے نہیں ہوا ہے جیسے:

الکہف: الحمد للہ الذی انزل علی عبدہ الکتاب ولم یجعل لہ عوجا

الفرقان: تبارک الذی نزل الفرقان علی عبدہ لیکون للعالمین نذیرا

القدر: اِنّا انزلناہ فی لیلۃ القدر

الزمر: تنزیل الکتاب مِن اللہ العزیز الحکیم، انا انزلنا الیک الکتاب بالحق فاعبد اللہ مخلصا لہ الدین۔

---

[1] التفسیر الکبیر للرازی: ۶/۴۶۴۔ سورۃ العنکبوت

[2] التفسیر الکبیر للرازی: ۶/۴۶۴۔ سورۃ العنکبوت

اسی طرح قرآن میں "تنبیہ" بغیر حروف مقطعات کے بھی آئی ہے جیسے نساء، حج اور تحریم میں ندار کے ذریعے، الضحیٰ، العصر، اللیل، الفجر، الشمس اور النجم میں واؤ قسم سے سورہ کا آغاز کر کے اور سورۂ توبہ میں بسم اللہ نہ ذکر کر کے۔ چنانچہ پہلے اشکال کا جواب رازی نے یہ دیا ہے کہ جس سورت میں قرآن کا تذکرہ ہے اس سے پورے قرآن پر تنبیہ ہو جاتی ہے۔ دوسرے اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ جن سورتوں میں قرآن کا تذکرہ ہے مگر ان کے شروع میں حروف مقطعات نہیں آئے ہیں وہ ایسے وقت نازل ہوئی ہیں جب دل قرآن کے علاوہ کسی دوسری چیز کی طرف مشغول نہیں تھا؛ اور تیسرے اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ حج اور تحریم کے اوائل میں عظیم اور اہم امور کا تذکرہ تھا (اس لیے ندار کے ذریعے تنبیہ کی گئی) رہی وہ سورتیں جن کا آغاز حروف کے ذریعے ہوا ہے لیکن ان کے بعد قرآن یا تنزیل کا تذکرہ نہیں ہے ان کی تاویل یہ کی ہے کہ ان میں موجود احکام و معانی کی وجہ سے ان میں عظمت اور بھاری پن آ گیا۔

ان کا یہ جواب اطمینان بخش نہیں معلوم دیتا بلکہ اس میں کھلا ہوا تکلف اور کھینچ تان ہے اس سلسلہ میں زرکشی کا مسلک واضح اور تکلف سے بعید ہے۔ انھوں نے صرف یہ کہا ہے:

"جان لو کہ قرآن عظیم میں ان حروف کے بعد عموماً قرآن سے متعلق تذکرہ ہوتا ہے۔

سورۂ عنکبوت اور سورۂ روم میں اس کے برخلاف ہے اس کی حکمت تلاش کرنا چاہیے۔"[1]

اس کی کوشش حافظ ابن کثیر نے کی ہے۔ چنانچہ استقراء سے وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ ہر سورہ جس کا آغاز حروف سے ہوا ہے اس میں قرآن کے لیے غلبہ و انتصار کا تذکرہ اور اس کے اعجاز کا بیان ہے۔ جیسا کہ ہم آئندہ صفحات میں حافظ موصوف کی آراء

---

[1] البرہان: ۱/ ۱۷۰۔

ملاحظہ کریں گے۔

فواتح کے سلسلہ میں بیان قرآنی کے مزاج سے قریب ترین قول

حروف فواتح کے سلسلہ میں جتنے اقوال گزرے ان میں سے بیان قرآنی کے مزاج اور اعجاز کے مسئلہ سے قریب تر قول یہ ہے کہ یہ حروف اس لیے ذکر کیے گئے ہیں تاکہ معلوم ہو کہ قرآن انھیں حروف تہجی سے مرکب ہے:

"تاکہ ان لوگوں کو جن کی زبان میں قرآن نازل ہوا ہے، معلوم ہو کہ قرآن انہیں حروف سے مرکب ہے جنھیں وہ بھی جانتے ہیں اور ان سے اپنا کلام بناتے ہیں"

اسے امام طبری نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے اور زمخشری نے بھی اسے حروف کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے آنے کے بیان میں ذکر کیا ہے:

"یہ گنتی کی طرح بیان کیے گئے ہیں۔ ان سے مقصود ان لوگوں کو بیدار اور متنبہ کرنا ہے جنھیں قرآن اور اس کے عجیب و غریب نظم سے چیلنج کیا گیا اور انھیں اس بات پر غور کرنے کی طرف متوجہ کرنا ہے کہ ان کے سامنے تلاوت کیے جانے والا قرآن جس کا مثل پیش کرنے سے تمام کے تمام عاجز رہ گئے۔ انھیں حروف سے مرکب کلام ہے جن سے وہ اپنے کلام کو بناتے ہیں تاکہ غور و فکر کے بعد انہیں یہ یقین ہو جائے کہ طویل مراجعات کے بعد وہ قرآن کا مثل لانے پر قادر نہیں ہو سکے ہیں حالانکہ وہ ماہرین کلام اور شہسوار ان خطابت ہیں۔ اور خطبات، قصیدہ اور رجز کے فنون میں ید طولیٰ رکھتے ہیں، اور قرآن میں جو جزالت، حسن نظم اور اعلیٰ ترین بلاغت پائی جاتی ہے جو فصحاء کی طاقت سے ماوراء ہے۔ اس کا واحد سبب یہ ہے کہ وہ انسانی کلام نہیں بلکہ الٰہی کلام ہے"[1]

---

[1] الزمخشری، الکشاف: ۱/۲۱-۱۷۔ یہاں انھوں نے یہ نکتہ بھی بیان کیا ہے کہ (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

زمخشری نے یہ بیان کرنے کے بعد کہ اہل عرب کے الفاظ کی طرح فواتح ایک حرف، دو حرف، تین حرف چار حروف اور پانچ حروف پر آئے ہیں (پانچ حروف سے زیادہ سے عربی کا کوئی لفظ مرکب نہیں ہوتا) اس توجیہ کی تائید کی ہے جو حروف فواتح کو اعجاز سے جوڑ دیتی ہے۔ فرماتے ہیں:

"یہ قول بہت قوی اور قابل قبول ہے۔ اس سے اہل عرب پر سرزنش اور اتمام حجت ہو جاتا ہے"۔ اسے حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے اور اس پر یہ اضافہ کیا ہے "اسی لیے ہر سورت جس کا آغاز حروف سے ہوا ہے، ضروری ہے کہ اس میں قرآن کے لیے غلبہ و انتصار کا تذکرہ اور اس کے اعجاز اور عظمت کا بیان ہو، اور یہ چیز استقرار سے ثابت ہے۔ ایسا ۲۹ سورتوں میں ہے۔ مثال کے طور پر چند سورتیں یہ ہیں:

الم۔ ذٰلک الکتاب لاریب فیہ (البقرہ)

الم۔ اللہ لا الٰہ الا ھوالحی القیوم (آل عمران)

المص۔ کتاب انزل الیک فلا یکن فی صدرک حرج منہ (الاعراف)

الر۔ کتاب انزلناہ الیک لتخرج الناس من الظلمات الی النور باذن ربھم (ابراھیم)

الم۔ تنزیل الکتاب لاریب فیہ من رب العالمین (السجدۃ)

حم۔ تنزیل من الرحمٰن الرحیم (حم السجدہ)

حم عسق۔ کذٰلک یوحی الیک والی الذین من قبلک اللہ العزیز الحکیم (الشوریٰ)

اسی طرح اور دوسری آیات جو ان لوگوں کے مسلک کی صحت پر دلالت

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) فواتح میں عربی زبان کے حروف کی نصف تعداد پائی جاتی ہے۔ خواہ جس پہلو سے بھی دیکھا جائے۔ اس کا بیان اس باب کے شروع میں ہو چکا ہے۔

کرتی ہیں جو کہتے ہیں کہ یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ قرآن کا معجزانہ کلام انھیں حروف سے مل کر بنا ہے جن سے وہ واقف ہیں، جو شخص بھی غور کرے وہ بآسانی اس بات کو محسوس کر سکتا ہے"[۱]

حافظ ابن کثیر اس مسلک کی تائید کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"ان حروف کے آنے میں قرآن کا اعجاز ظاہر ہوتا ہے اور یہ کہ مخلوق اس جیسے کلام کے ذریعے اس کا معارضہ کرنے سے عاجز ہے باوجودیکہ یہ قرآن بھی انھیں حروف مقطعات سے مرکب ہے جن سے وہ آپس میں کلام کرتے ہیں۔ اس مسلک کو رازی نے اپنی تفسیر میں، مبرد اور محققین کی ایک جماعت سے روایت کیا ہے، اسی کے مثل قرطبی نے فرا، اور قطرب سے نقل کیا ہے، اسی کو زمخشری نے اپنی کتاب الکشاف میں بیان کیا ہے اور اس کی مکمل تائید کی ہے۔ یہی مسلک شیخ امام علامہ ابو العباس ابن تیمیہ اور ہمارے شیخ حافظ مجتہد ابو الحجاج المزی کا ہے جنہوں نے اسے ابن تیمیہ کے واسطے سے مجھ سے بیان کیا ہے"[۲]

یہی کلام تقریباً پورا کا پورا سید محمد رشید رضا نے شیخ محمد عبدہٗ کے مندرجہ ذیل قول کے بعد نقل کر دیا ہے:

"الم ـــ یہ اور اس جیسے دوسرے حروف مقطعات ان سورتوں کے نام ہیں جن کے شروع میں آئے ہیں ۔۔۔۔

"الم اور المص نام رکھنے اور ان میں اختلاف کی حکمت کو ہم اللہ سبحانہ کی جانب پھیرتے ہیں۔ جس نے ان کا نام رکھا ہے۔ ان کے بارے میں ہم بھی وہی بات کہیں گے جو صحابہ اور تابعین نے کہی تھی: اِس

---

[۱] و [۲] تفسیر ابن کثیر: ۱/۶۸۔ تقابل کے لیے دیکھیے تفسیر الذکر الحکیم: ۱/۱۲۲ طبع المنار،
سید محمد رشید رضا کا اضافہ۔

کہ ان کو ہماری آیات سنا رہے ہوتے، مگر (اس وقت کی یہ خبریں) بھیجنے والے ہم ہیں۔ اور تم طور کے دامن میں بھی اس وقت موجود نہ تھے جب ہم نے (موسیٰ کو پہلی مرتبہ) پکارا تھا، مگر یہ تمہارے رب کی رحمت ہے (کہ تم کو یہ معلومات دی جا رہی ہیں) تاکہ تم ان لوگوں کو متنبہ کرو جن کے پاس تم سے پہلے کوئی متنبہ کرنے والا نہیں آیا شاید کہ وہ ہوش میں آئیں۔ (اور یہ ہم نے اس لیے کیا کہ) کہیں ایسا نہ ہو کہ ان کے اپنے کیے کرتوتوں کی بدولت کوئی مصیبت جب ان پر آئے تو وہ کہیں، اے پروردگار تو نے کیوں نہ ہماری طرف کوئی رسول بھیجا کہ ہم تیری آیات کی پیروی کرتے اور اہل ایمان میں سے ہوتے، مگر جب ہمارے یہاں سے حق ان کے پاس آگیا تو وہ کہنے لگے "کیوں نہ دیا گیا اس کو وہی کچھ جو موسیٰ کو دیا گیا تھا؟ کیا یہ لوگ اس کا انکار نہیں کر چکے ہیں جو اس سے پہلے موسیٰ کو دیا گیا تھا؟ انھوں نے کہا دونوں جادوگر ہیں جو ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں" اور کہا "ہم کسی کو نہیں مانتے" (اے نبی) ان سے کہو "اچھا تو لاؤ اللہ کی طرف سے کوئی کتاب جو ان دونوں سے زیادہ ہدایت بخشنے والی ہو اگر تم سچے ہو، میں اسی کی پیروی اختیار کروں گا" اب اگر وہ تمھارا یہ مطالبہ پورا نہیں کرتے تو سمجھ لو کہ دراصل یہ اپنی خواہشات کے پیرو ہیں، اور اس شخص سے بڑھ کر کون گمراہ ہوگا جو خدائی ہدایت کے بغیر بس اپنی خواہشات کی پیروی کرے؟ اللہ ایسے ظالموں کو ہرگز ہدایت نہیں بخشتا اور (نصیحت کی) بات پے در پے ہم انہیں پہنچا چکے ہیں تاکہ وہ غفلت سے بیدار ہوں" (۴۴-۵۱)

"اے نبی، یقین جانو کہ جس نے یہ قرآن تم پر فرض کیا ہے وہ تمہیں ایک بہترین انجام کو پہنچانے والا ہے۔ ان لوگوں سے کہہ دو کہ "میرا رب خوب جانتا ہے کہ ہدایت لے کر کون آیا ہے اور کھلی گمراہی

میں کون مبتلا ہے "تم اس بات کے ہرگز امیدوار نہ تھے کہ تم پر کتاب نازل کی جائے گی، یہ تو محض تمہارے رب کی مہربانی سے (تم پر نازل ہوئی ہے) پس تم کافروں کے مددگار نہ بنو، اور ایسا کبھی نہ ہونے پائے کہ اللہ کی آیات جب تم پر نازل ہوں تو کفار تمہیں ان سے باز رکھیں۔ اپنے رب کی طرف دعوت دو اور ہرگز مشرکوں میں شامل نہ ہو اور اللہ کے ساتھ کسی دوسرے معبود کو نہ پکارو۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔

(۸۵ - ۸۷)

ان سورتوں میں (جن کے نزول کا زمانہ اور مصحف میں ان کی ترتیب دونوں قریب قریب ہیں) معجزۂ قرآن کے اثبات میں ترکیز نظر آتی ہے۔ قرآن نے جھٹلائے جانے والے پیغمبروں کے قصے نقل کیے ہیں۔ اگر مشرکین محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کو ماننے سے انکار کر رہے ہیں تو اسی طرح ان سے پہلے قوم نوح، عاد، ثمود، قوم لوط، قوم ابراہیم، قوم موسیٰ اور قوم عیسیٰ بھی اپنے پیغمبروں کو جھٹلا چکی ہیں۔ اگر مشرکین مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزہ میں مجادلہ کر رہے ہیں تو پہلے کے لوگوں نے بھی اپنے پیغمبروں کے معجزوں میں مجادلہ کیا تھا، ہمیں یہ بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ قرآن کو عربی مبین قرار دے رہا ہے جسے سارے جہان کے رب نے وحی کے ذریعے خاتم النبیین پر نازل کیا ہے اور اسے ان کی زبان پر آسان کر دیا ہے تاکہ اس کے ذریعے وہ متقیوں کو خوشخبری سنائیں اور سرکش لوگوں کو ڈرائیں۔

سورۂ قصص میں (جو مکی عہد کی ابتداء میں حروف مقطعات کے ساتھ نازل ہونے والی سورتوں میں دسویں ہے) معاجزہ اور چیلنج کا آغاز ہوتا ہے اور قرآنی آیات مشرکین کو چیلنج کرتی ہیں کہ وہ موسیٰ اور محمدؐ پر نازل ہونے والی کتاب کے مثل کوئی کتاب لا کر دکھائیں۔

ہمیں یہ چیز بھی نظر میں رکھنی چاہیے کہ ابتدائی تین سورتوں میں فواتح صرف ایک حرف سے آئے ہیں۔ (ن۔ ق۔ ص) جو حرف کے راز کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔

پھر سورۂ اعراف، یٰس، مریم، طٰہٰ، شعراء، نمل، اور قصص میں فواتح دو حروف (یٰس طٰہٰ۔ طٰس) تین حروف (طٰسٓمٓ) چار حروف (الٓمٓصٓ) اور پانچ حروف (کٓھٰیٰعٓصٓ) سے آئے ہیں۔ اور عربی زبان کے الفاظ بھی حروف کی انھیں تعداد پر مبنی ہوتے ہیں۔ ان سے اس بات کا اشارہ مل رہا ہے کہ بسا اوقات حروف کے ملنے سے بے معنی الفاظ بنتے ہیں لیکن جب حرف بیان میں اپنی متعین جگہ پہنچتا ہے تو اس کا راز ظاہر ہوتا ہے۔

فواتح چیلنج اور معاجزہ کی آیات کے ساتھ

دس سورتوں کے نزول کے بعد (جن کا آغاز حروف مقطعات سے ہوا ہے) جن میں سے پہلی سورت 'ن' ہے اور دسویں سورۂ قصص جو طسم سے شروع ہوئی ہے اور جس میں تکذیب اور مجادلہ کرنے والوں کو چیلنج کیا گیا ہے کہ وہ کوئی ایسی کتاب لاکر دکھائیں جو قرآن اور توریت سے زیادہ ہدایت دینے والی ہو۔

سورۂ اسراء۔ جو نزول کی ترتیب میں پچاسویں[۵۰] ہے ــــ نازل ہوئی جس میں کھلے طور پر انھیں اس قرآن کا مثل پیش کرنے کا چیلنج کیا گیا۔ معجزہ کے سلسلہ میں مشرکین کے شدید مجادلہ اور محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کے دوسرے دلائل کے مطالبہ کا تذکرہ کرتے ہوئے قرآن نے کہا:

"کہہ دو کہ اگر انسان اور جن سب کے سب مل کر اس قرآن جیسی کوئی چیز لانے کی کوشش کریں تو نہ لاسکیں گے۔ چاہے وہ سب ایک دوسرے کے مددگار ہی کیوں نہ ہوں۔ ہم نے اس قرآن میں لوگوں کو طرح طرح سے سمجھایا مگر اکثر لوگ انکار ہی پر جمے رہے اور انھوں نے کہا "ہم تیری بات نہ مانیں گے جب تک کہ تو ہمارے لیے زمین کو پھاڑ کر ایک چشمہ جاری نہ کردے یا تیرے لیے کھجوروں اور انگوروں کا ایک باغ پیدا ہو اور تو اس میں نہریں رواں کردے یا تو آسمانوں کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے ہمارے اوپر گرادے جیسا کہ تیرا دعویٰ ہے، یا خدا اور فرشتوں کو رُو در رُو ہمارے

سامنے لے آئے۔ یا تیرے لیے سونے کا ایک گھر بن جائے، یا تو آسمان پر چڑھ جائے اور تیرے چڑھنے کا بھی ہم یقین نہ کریں گے جب تک کہ تو ہمارے اوپر ایک ایسی تحریر نہ اتار لائے جسے ہم پڑھیں — اے نبی ان سے کہو، پاک ہے میرا پروردگار، کیا میں ایک پیغام لانے والے انسان کے سوا اور بھی کچھ ہوں؟" لوگوں کے سامنے جب کبھی ہدایت آئی تو اس پر ایمان لانے سے ان کو کسی چیز نے نہیں روکا مگر ان کے اسی قول نے کہ "کیا اللہ نے بشر کو پیغمبر بنا کر بھیج دیا؟" ان سے کہو اگر زمین میں فرشتے اطمینان سے چل پھر رہے ہوتے تو ہم ضرور آسمان سے کسی فرشتے ہی کو ان کے لیے پیغمبر بنا کر بھیجتے" اے نبی ان سے کہہ دو کہ میرے اور تمھارے درمیان بس ایک اللہ کی گواہی کافی ہے، وہ اپنے بندوں کے حال سے باخبر ہے اور سب کچھ دیکھ رہا ہے" (۸۸-۹۶)

"اس قرآن کو ہم نے حق کے ساتھ نازل کیا ہے اور حق ہی کے ساتھ یہ نازل ہوا ہے اور اے نبی تمھیں ہم نے اس کے سوا اور کسی کام کے لیے نہیں بھیجا کہ (جو مان لے اسے) بشارت دے دو اور (جو نہ مانے اسے) متنبہ کر دو۔ اور اس قرآن کو ہم نے تھوڑا تھوڑا کر کے نازل کیا ہے تاکہ تم ٹھہر ٹھہر کر اسے لوگوں کو سناؤ، اور اسے ہم نے (موقع موقع سے) بتدریج اتارا ہے۔ اے نبی ان لوگوں سے کہہ دو کہ تم اسے مانو یا نہ مانو جن لوگوں کو اس سے پہلے علم دیا گیا ہے انہیں جب یہ سنایا جاتا ہے تو وہ منہ کے بل سجدے میں گر جاتے ہیں اور پکار اٹھتے ہیں "پاک ہے ہمارا رب، اس کا وعدہ تو پورا ہونا ہی تھا، اور وہ منہ کے بل روتے ہوئے گر جاتے ہیں اور اسے سن کر ان کا خشوع اور بڑھ جاتا ہے" (۱۰۵-۱۰۹)

کیوں نہیں آپ انسان بھی ہیں اور رسول بھی۔ آپ کا معجزہ یہ کتاب ہے جو عربی مبین میں ہے۔ جن لوگوں کی زبان میں یہ نازل ہوئی ہے وہ جانتے ہیں کہ اس

جیسا لانا انسانوں اور ان کی مدد کرنے والے جنوں کے بس میں نہیں۔

اس طور پر قرآن نے جھٹلانے والوں اور مجادلہ کرنے والوں کو چیلنج کیا اور پے در پے ایسی سورتیں نازل ہوئیں جن کا آغاز حروف مقطعات سے تھا جن سے اہل عرب کا کلام مرکب ہوتا ہے، لیکن عربی کے اہل زبان اور ماہرین کلام میں سے کسی کے لیے ممکن نہ ہو سکا کہ اس کے مثل ایک سورت بھی لا سکیں۔

کیا وہ کہتے ہیں کہ اسے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے گڑھ لیا ہے؟ پھر کیوں وہ بھی اسی کے مثل نہیں لے آتے۔ سورۂ اسراء کی آیت میں یہ فیصلہ سنا دینے کے بعد کہ انسان اور جنات خواہ یکجا ہو کر اور ایک دوسرے کی مدد کر کے قرآن جیسا کلام لانے کی کوشش کریں تب بھی وہ ایسا نہیں کر سکتے۔۔۔ قرآن انھیں علی الاعلان کھلے طور پر چیلنج کرتا ہے۔

سورۂ اسراء میں کیے گئے اس چیلنج کے بعد متصلاً سورۂ یونس اور سورۂ ہود نازل ہوتی ہیں جن کا آغاز حروف 'الر' سے ہوتا ہے۔ دونوں سورتوں میں مشرکین کے معجزۂ قرآن کے سلسلہ میں مجادلے کے رد میں چیلنج اور معاجزہ کی آیتیں ہیں سورۂ یونس میں ۔۔۔ جو نزول کی ترتیب میں ۵۱ نمبر پر ہے ۔۔۔ قرآن انھیں چیلنج کرتا ہے کہ اس کے مثل ایک سورت لا کر دکھائیں:

"کیا یہ لوگ کہتے ہیں کہ پیغمبر نے اسے خود تصنیف کر لیا ہے؟ کہو اگر تم اپنے اس الزام میں سچے ہو تو ایک سورت اس جیسی تصنیف کر لاؤ اور ایک خدا کو چھوڑ کر جس جس کو بلا سکتے ہو مدد کے لیے بلا لو" اصل یہ ہے کہ جو چیز ان کے علم کی گرفت میں نہیں آئی اور جس کا مآل بھی ان کے سامنے نہیں آیا۔ اس کو انھوں نے (خواہ مخواہ اٹکل پچو) جھٹلا دیا۔ اسی طرح تو ان سے پہلے کے لوگ بھی جھٹلا چکے ہیں، پھر دیکھ لو ان ظالموں کا کیا انجام ہوا۔ ان میں سے کچھ لوگ ایمان لائیں گے اور کچھ نہیں لائیں گے اور تیرا رب ان مفسدوں کو خوب جانتا ہے، اگر یہ تجھے جھٹلاتے ہیں تو

کہہ دے کہ "میرا عمل میرے لیے ہے اور تمھارا عمل تمھارے لیے۔ جو کچھ میں کرتا ہوں اس کی ذمّہ داری سے تم بری ہو اور جو کچھ تم کر رہے ہو اس کی ذمّہ داری سے میں بری ہوں، ان میں بہت سے لوگ ہیں جو تیری باتیں سنتے ہیں مگر کیا تو بہروں کو سنائے گا خواہ وہ کچھ نہ سمجھتے ہوں؟ ان میں بہت سے لوگ ہیں جو تجھے دیکھتے ہیں مگر کیا تو اندھوں کو راہ بتائے گا خواہ انھیں کچھ نہ سوجھتا ہو؟ حقیقت یہ ہے کہ اللہ لوگوں پر ظلم نہیں کرتا۔ لوگ خود ہی اپنے اوپر ظلم کرتے ہیں" (۳۸ - ۴۴)

اگر ان کا دعویٰ ہے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اسے گڑھ لیا ہے تو پھر کیوں اس کے مثل دس سورتیں گڑھ کر پیش نہیں کر دیتے؟ سورۂ ہود نے — جو ترتیب نزول میں ۵۲ نمبر پر ہے — انھیں یہ چیلنج کیا اور چیلنج نہ قبول کرنے کی صورت میں ان پر اتمام حجت کر دیا۔

"کیا یہ کہتے ہیں کہ پیغمبر نے یہ کتاب خود گڑھ لی ہے؟ کہو اچھا یہ بات ہے تو اس جیسی گھڑی ہوئی دس سورتیں تم بنا لاؤ اور اللہ کے سوا اور جو جو (تمھارے معبود) ہیں ان کو مدد کے لیے بلا سکتے ہو تو بلا لو اگر تم (انہیں معبود سمجھنے میں) سچے ہو۔ اب اگر وہ (تمھارے معبود) تمھاری مدد کو نہیں پہنچے۔ تو جان لو کہ یہ اللہ کے علم سے نازل ہوئی ہے اور یہ کہ اللہ کے سوا کوئی حقیقی معبود نہیں ہے۔ پھر کیا تم (اس امر حق کے آگے) سر تسلیم خم کرتے ہو؟" (۱۲-۱۴)

اس سے متصل تین سورتیں (یوسف، حجر، لقمان) ہیں جن کی ترتیب نزول کے اعتبار سے ۵۳، ۵۴ اور ۵۷ ہے۔ ان کا آغاز 'الر، الر، الم' سے ہوا ہے۔ اور ان سے متصلاً کتاب اور قرآن مبین کا تذکرہ ہے۔ ان تمام سورتوں میں ایسی آیات ہیں جو عربی مبین میں نازل ہونے والے قرآن کے — جو خود انھیں کی زبان میں نازل ہوا ہے — معجزہ ہونے کا اثبات کرتی ہیں اور مشرکین کے اس سلسلہ میں مجادلہ کرنے کی

حماقت کو آشکارا کرتی ہیں۔ جبکہ وہ اس قرآن کے مثل ایک سورت لانے سے بھی عاجز ہو گئے۔ اگر وہ ایسا کر سکتے تو انھیں اس خصومت میں پڑنے کی ضرورت ہی کیا تھی۔

۵۳۔ یوسف:

"ا۔ل۔ر۔ یہ اس کتاب کی آیات ہیں جو اپنا مدعا صاف صاف بیان کرتی ہے۔ ہم نے اسے نازل کیاہے قرآن بنا کر عربی زبان میں تاکہ تم (اہل عرب) اس کو اچھی طرح سمجھ سکو۔ اے نبی ہم اس قرآن کو تمھاری طرف وحی کر کے بہترین پیرایہ میں واقعات اور حقائق تم سے بیان کرتے ہیں ورنہ اس سے پہلے تو (ان چیزوں سے) تم بالکل ہی بے خبر تھے"

(۱-۳)

"اے نبی تم سے پہلے ہم نے جو پیغمبر بھیجے تھے وہ سب بھی انسان ہی تھے اور انہی بستیوں کے رہنے والوں میں سے تھے، اور انہی کی طرف ہم وحی بھیجتے رہے ہیں۔ پھر کیا یہ لوگ زمین پر چلے پھرے نہیں ہیں کہ ان قوموں کا انجام انہیں نظر نہیں آیا جو ان سے پہلے گزر چکی ہیں؟ یقیناً آخرت کا گھر ان لوگوں کے لیے اور زیادہ بہتر ہے جنھوں نے (پیغمبر کی بات مان کر) تقوئی کی روش اختیار کی۔ کیا اب بھی تم لوگ نہ سمجھوگے؟ (پہلے پیغمبروں کے ساتھ بھی یہی ہوتا رہا ہے کہ وہ مدتوں نصیحت کرتے رہے اور لوگوں نے سن کر نہ دیا) یہاں تک کہ جب پیغمبر لوگوں سے مایوس ہو گئے اور لوگوں نے بھی سمجھ لیا کہ ان سے جھوٹ بولا گیا تھا تو یکایک ہماری مدد پیغمبروں کو پہنچ گئی پھر جب ایسا موقع آجاتا ہے تو ہمارا قاعدہ یہ ہے کہ جسے ہم چاہتے ہیں بچا لیتے ہیں اور مجرموں پر سے تو ہمارا عذاب ٹالا ہی نہیں جا سکتا۔ اگلے لوگوں کے ان قصوں میں عقل و ہوش رکھنے والوں کے لیے عبرت ہے۔ یہ جو کچھ قرآن میں بیان کیا جارہا ہے یہ بناوٹی باتیں نہیں ہیں بلکہ جو کتابیں اس سے پہلے آئی ہوئی ہیں انہی کی تصدیق ہے اور

ہر چیز کی تفصیل اور ایمان لانے والوں کے لیے ہدایت اور رحمت"۔
(۱۰۹ - ۱۱۱)

۵۴۔ الحجر:

" ا۔ ل۔ ر، یہ آیات ہیں کتابِ الٰہی اور قرآنِ مبین کی۔ بعید نہیں کہ ایک وقت وہ آجائے جب وہی لوگ جنھوں نے آج (دعوتِ اسلام کو قبول کرنے سے) انکار کر دیا ہے پچھتا پچھتا کر کہیں گے کہ کاش ہم نے سرِ تسلیم خم کر دیا ہوتا۔ چھوڑ دو انہیں کھائیں پئیں۔ مزے کریں اور بھلاوے میں ڈالے رکھے ان کو جھوٹی امید، عنقریب انہیں معلوم ہو جائے گا۔ ہم نے اس سے پہلے جس بستی کو بھی ہلاک کیا ہے اس کے لیے ایک خاص مہلتِ عمل لکھی جا چکی تھی۔ کوئی قوم نہ اپنے وقتِ مقرر سے پہلے ہلاک ہو سکتی ہے، نہ اس کے بعد چھوٹ سکتی ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں "اے وہ شخص جس پر یہ ذکر نازل ہوا ہے تو یقیناً دیوانہ ہے اگر تو سچا ہے تو ہمارے سامنے فرشتوں کو لے کیوں نہیں آتا؟" — ہم فرشتوں کو یوں ہی نہیں اتار دیا کرتے وہ جب اترتے ہیں تو حق کے ساتھ اترتے ہیں اور پھر لوگوں کو مہلت نہیں دی جاتی۔ رہا یہ ذکر تو اس کو ہم نے نازل کیا ہے اور ہم خود اس کے نگہبان ہیں" اے نبی ہم تم سے پہلے بہت سی گزری ہوئی قوموں میں رسول بھیج چکے ہیں۔ کبھی ایسا نہیں ہوا کہ ان کے پاس کوئی رسول آیا ہو اور انھوں نے اس کا مذاق نہ اڑایا ہو۔ مجرمین کے دلوں میں تو ہم اس ذکر کو اسی طرح (سلاخ کی مانند) گزارتے ہیں۔ وہ اس پر ایمان نہیں لایا کرتے۔ قدیم سے اس قماش کے لوگوں کا یہی طریقہ چلا آرہا ہے۔ اگر ہم ان پر آسمان کا کوئی دروازہ کھول دیتے اور وہ دن دہاڑے اس میں چڑھنے بھی لگتے۔ تب بھی وہ یہی کہتے کہ ہماری آنکھوں کا دھوکا ہو رہا ہے۔ بلکہ ہم پر جادو کر دیا گیا ہے"۔ (۱۔ ۱۵)

۵۷۔ لقمان:

"ا۔ ل۔ م، یہ کتاب حکیم کی آیات ہیں ہدایت اور رحمت نیکوکار لوگوں کے لیے، جو نماز قائم کرتے ہیں زکواۃ دیتے ہیں اور آخرت پر یقین رکھتے ہیں۔ یہی لوگ اپنے رب کی طرف سے راہِ راست پر ہیں اور یہی فلاح پانے والے ہیں۔ اور انسانوں ہی میں سے کوئی ایسا ہے جو کلامِ دلفریب خرید کر لاتا ہے۔ تاکہ لوگوں کو اللہ کے راستے سے علم کے بغیر ہٹا دے اور اس راستے کی دعوت کو مذاق میں اڑا دے۔ ایسے لوگوں کے لیے سخت ذلیل کرنے والا عذاب ہے۔ اسے جب ہماری آیات سنائی جاتی ہیں تو وہ بڑے گھمنڈ کے ساتھ اس طرح رخ پھیر لیتا ہے گویا کہ اس نے انھیں سنا ہی نہیں۔ گویا کہ اس کے کان بہرے ہیں۔ اچھا مژدہ سنادو اسے ایک دردناک عذاب کا۔ (۱۔۷)

"زمین میں جتنے درخت ہیں اگر وہ سب کے سب قلم بن جائیں اور سمندر (دوات بن جائے) جسے سات مزید سمندر روشنائی مہیا کریں تب بھی اللہ کی باتیں (لکھنے سے) ختم نہ ہوں گی۔ بے شک اللہ زبردست اور حکیم ہے" (۱۷)

اس کے بعد 'حم' سے شروع ہونے والی سات سورتیں ہیں جو نزول ترتیب میں بھی یکے بعد دیگرے ہیں۔ (۶۰۔ ۶۶) اور مصحف کی ترتیب میں بھی مسلسل ہیں۔ (۴۰۔۴۶) وہ ہیں مومن۔ حم السجدہ۔ شوریٰ۔ زخرف۔ دخان۔ جاثیہ اور احقاف۔ سب کی سب دو حروف 'حم' سے شروع ہوئی ہیں۔ سورۃ شوریٰ میں ان کے ساتھ 'عسق' بھی ہے۔ ان سب میں تکذیب کرنے والوں کے مجادلہ کا رد کرتے ہوئے قرآن کے معجزہ ہونے کا اثبات کیا گیا ہے۔ ان کے آغاز میں حروف مقطعات کے بعد یہ بیان کیا گیا ہے کہ یہ عزیز و حکیم کی طرف سے نازل کردہ ہیں۔ عربی مبین میں ہیں جس کی آیات ان لوگوں کے لیے کھول کر بیان کر دی گئی ہیں جو جاننا چاہتے ہیں۔ اور یہ ان لوگوں کو

جو اس میں باطل کے ساتھ مجادلہ کر رہے ہیں ایسے انجام سے ڈراتی ہیں جس سے ان سے پہلے کے لوگ دوچار ہو چکے ہیں۔ اسی طرح یہ سورتیں محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم سے افترا کی تہمت اور سحر کے الزام کا رد کرتی ہیں۔ محمدؐ کوئی انوکھے رسول نہیں ہیں وہ تو صرف وحی کا اتباع کرتے ہیں۔ اس لیے انھیں مجادلہ کرنے والوں کی طرف سے پہنچائی گئی تکالیف اور گمراہوں کی تکذیب پر صبر کرنا چاہیے:

۶۰۔ مومن:

"ح۔م۔ اس کتاب کا نزول اللہ کی طرف سے ہے جو زبردست ہے۔ سب کچھ جاننے والا ہے۔ گناہ معاف کرنے والا اور توبہ قبول کرنے والا ہے۔ سخت سزا دینے والا اور بڑا صاحب فضل ہے۔ کوئی معبود اس کے سوا نہیں۔ اسی کی طرف سب کو پلٹنا ہے۔ اللہ کی آیات میں جھگڑے نہیں کرتے مگر صرف وہ لوگ جنہوں نے کفر کیا ہے۔ اس کے بعد دنیا کے ملکوں میں ان کی چلت پھرت تمہیں کسی دھوکے میں نہ ڈالے۔ ان سے پہلے نوح کی قوم بھی جھٹلا چکی ہے اور اس کے بعد بہت سے دوسرے جتھوں نے بھی یہ کام کیا ہے۔ ہر قوم اپنے رسول پر جھپٹی تاکہ اسے گرفتار کرے۔ ان سب نے باطل کے ہتھیاروں سے حق کو نیچا دکھانے کی کوشش کی۔ مگر آخر کار میں نے ان کو پکڑ لیا۔ پھر دیکھ لو کہ میری سزا کیسی سخت تھی۔"
(۱-۵)

"حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ کسی سند و حجت کے بغیر جو ان کے پاس آئی ہو۔ اللہ کی آیات میں جھگڑ رہے ہیں ان کے دلوں میں کبر بھرا ہوا ہے۔ مگر وہ اس بڑائی کو پہنچنے والے نہیں ہیں جس کا وہ گھمنڈ کرتے ہیں۔ پس اللہ کی پناہ مانگ لو۔ وہ سب کچھ دیکھتا اور سنتا ہے" (۵۶)

"پس اے نبی صبر کرو۔ اللہ کا وعدہ برحق ہے۔ اب خواہ ہم تمہارے سامنے ہی ان کو ان برے نتائج کا کوئی حصہ دکھا دیں جن سے ہم انھیں

ڈرا رہے ہیں یا (اس سے پہلے) تمہیں دنیا سے اٹھالیں۔ پلٹ کر آنا تو انہیں ہماری ہی طرف ہے۔ اے نبی۔ تم سے پہلے ہم بہت سے رسول بھیج چکے ہیں جن میں سے بعض کے حالات ہم نے تم کو بتائے ہیں اور بعض کے نہیں بتائے۔ کسی رسول کی بھی یہ طاقت نہ تھی کہ اللہ کے اذن کے بغیر کوئی نشانی لے آتا۔ پھر جب اللہ کا حکم آگیا تو حق کے مطابق فیصلہ کر دیا گیا اور اس وقت غلط کار لوگ خسارے میں پڑ گئے" (۷۷ - ۷۸)

۶۱- حٰم السجدہ:

"ح۔م۔ یہ خدائے رحمان ورحیم کی طرف سے نازل کردہ چیز ہے۔ ایک ایسی کتاب جس کی آیات خوب کھول کر بیان کی گئی ہیں۔ عربی زبان کا قرآن۔ ان لوگوں کے لیے جو علم رکھتے ہیں۔ بشارت دینے والا اور ڈرانے والا، مگر ان لوگوں میں سے اکثر نے اس سے روگردانی کی اور وہ سن کر نہیں دیتے۔ کہتے ہیں جس چیز کی طرف تو ہمیں بلا رہا ہے اس کے لیے ہمارے دلوں پر غلاف چڑھے ہوئے ہیں۔ ہمارے کان بہرے ہو گئے ہیں اور ہمارے اور تیرے درمیان ایک حجاب حائل ہو گیا ہے تو اپنا کام کر، ہم اپنا کام کیے جائیں گے۔ اے نبی ان سے کہو میں تو ایک بشر ہوں تم جیسا۔ مجھے وحی کے ذریعے سے بتایا جاتا ہے کہ تمہارا خدا تو بس ایک ہی خدا ہے۔ لہٰذا تم سیدھے اسی کا رخ اختیار کرو اور اس سے معافی چاہو۔ تباہی ہے مشرکوں کے لیے"۔ (۱-۶)

"یہ منکرین حق کہتے ہیں" اس قرآن کو ہرگز نہ سنو اور جب یہ سنایا جائے تو اس میں خلل ڈالو۔ شاید کہ اسی طرح تم غالب آجاؤ، ان کافروں کو ہم سخت عذاب کا مزا چکھا کر رہیں گے اور جو بدترین حرکات یہ کرتے رہے ہیں ان کا پورا پورا بدلہ انھیں دیں گے"۔

(۲۶ - ۲۷)

" یہ وہ لوگ ہیں جن کے سامنے کلام نصیحت آیا تو انھوں نے اسے ماننے سے انکار کردیا مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ ایک زبردست کتاب ہے۔ باطل نہ سامنے سے اس پر آسکتا ہے نہ پیچھے سے، یہ ایک حکیم وحمید کی نازل کردہ چیز ہے۔ اے نبی تم کو جو کچھ کہا جارہا ہے اس میں کوئی چیز بھی ایسی نہیں ہے جو تم سے پہلے گزرے ہوئے رسولوں کو نہ کہی جاچکی ہو۔ بے شک تمہارا رب بڑا درگزر کرنے والا ہے اور اس کے ساتھ بڑی دردناک سزا دینے والا بھی ہے۔ اگر ہم اس کو عجمی قرآن بنا کر بھیجتے تو یہ لوگ کہتے "کیوں نہ اس کی آیات کھول کر بیان کی گئیں؟ کیا ہی عجیب بات ہے کہ کلام عجمی ہے اور مخاطب عربی، ان سے کہو یہ قرآن ایمان لانے والوں کے لیے تو ہدایت اور شفا ہے۔ مگر جو لوگ ایمان نہیں لاتے ان کے لیے یہ کانوں کی ڈاٹ اور آنکھوں کی پٹی ہے۔ ان کا حال تو ایسا ہے جیسے ان کو دور سے پکارا جارہا ہو" (۴۱-۴۴)

۶۲- الشوریٰ:

" ح-م-ع س-ق، اسی طرح اللہ غالب وحکیم تمہاری طرف اور تم سے پہلے گزرے ہوئے (رسولوں) کی طرف وحی کرتا رہا ہے" (۱-۳)

" ہاں، اسی طرح اے نبی یہ قرآن عربی ہم نے تمہاری طرف وحی کیا ہے تاکہ تم بستیوں کے مرکز (شہر مکہ) اور اس کے گرد و پیش رہنے والوں کو خبردار کردو، اور جمع ہونے کے دن سے ڈرادو جس کے آنے میں کوئی شک نہیں۔ ایک گروہ کو جنت میں جانا ہے اور دوسرے گروہ کو دوزخ میں"۔ (۷)

" اللہ کی دعوت پر لبیک کہے جانے کے بعد جو لوگ (لبیک کہنے والوں سے) اللہ کے معاملہ میں جھگڑے کرتے ہیں۔ ان کی حجت بازی ان کے رب کے نزدیک باطل ہے اور ان پر اس کا غضب ہے۔ اور ان

کے لیے سخت عذاب ہے۔ وہ اللہ ہی ہے جس نے حق کے ساتھ یہ کتاب اور میزان نازل کی ہے، اور تمھیں کیا خبر، شاید کہ فیصلے کی گھڑی قریب ہی آلگی ہو" (۱۶-۱۷)

" یہ ہے وہ چیز جس کی خوشخبری اللہ اپنے ان بندوں کو دیتا ہے جنھوں نے مان لیا اور نیک عمل کیے۔ اے نبی ان لوگوں سے کہہ دو کہ میں اس کام پر تم سے کسی اجر کا طالب نہیں ہوں۔ البتہ قرابت کی محبت ضرور چاہتا ہوں، جو کوئی بھلائی کمائے گا ہم اس کے لیے اس بھلائی میں خوبی کا اضافہ کر دیں گے۔ بے شک اللہ بڑا درگزر کرنے والا اور قدر دان ہے۔ کیا یہ لوگ کہتے ہیں کہ اس شخص نے اللہ پر جھوٹ بہتان گھڑ لیا ہے؟ اگر اللہ چاہے تو تمھارے دل پر مہر کر دے۔ وہ باطل کو مٹا دیتا ہے اور حق کو اپنے فرمانوں سے حق کر دکھاتا ہے وہ سینوں کے چھپے ہوئے راز جانتا ہے" (۲۳-۲۴)

"کسی بشر کا یہ مقام نہیں کہ اللہ اس سے رو برو بات کرے اس کی بات یا تو وحی (اشارے) کے طور پر ہوتی ہے یا پردے کے پیچھے سے یا پھر وہ کوئی پیغامبر (فرشتہ) بھیجتا ہے اور وہ اس کے حکم سے جو کچھ وہ چاہتا ہے وحی کرتا ہے۔ وہ برتر اور حکیم ہے۔ اور اسی طرح (اے نبی) ہم نے اپنے حکم سے ایک روح تمھاری طرف وحی کی ہے۔ تمھیں کچھ پتہ نہ تھا کہ کتاب کیا ہوتی ہے اور ایمان کیا ہوتا ہے مگر اس روح کو ہم نے ایک روشنی بنا دیا جس سے ہم راہ دکھاتے ہیں اپنے بندوں میں سے جسے چاہتے ہیں۔ یقیناً تم سیدھے راستے کی طرف رہنمائی کر رہے ہو۔ اس خدا کے راستے کی طرف جو زمین اور آسمانوں کی ہر چیز کا مالک ہے۔ خبردار رہو، سارے معاملات اللہ ہی کی طرف رجوع کرتے ہیں"

(۵۱-۵۳)

۶۳- الزخرف:

"ح ۔ م، قسم ہے اس واضح کتاب کی کہ ہم نے اسے عربی زبان کا قرآن بنایا ہے تاکہ تم لوگ اسے سمجھو اور درحقیقت یہ ام الکتاب میں ثبت ہے ۔ ہمارے ہاں بڑی بلند مرتبہ اور حکمت سے لبریز کتاب ۔ اب کیا ہم تم سے بیزار ہو کر یہ درس نصیحت تمھارے یہاں بھیجنا چھوڑ دیں صرف اس لیے کہ تم حد سے گزرے ہوئے ہو؟ پہلی گزری ہوئی قوموں میں بھی بارہا ہم نے نبی بھیجے ہیں ۔ کبھی ایسا نہیں ہوا کہ کوئی نبی ان کے یہاں آیا ہو اور انھوں نے اس کا مذاق نہ اڑایا ہو ۔ پھر جو لوگ ان سے بدرجہا زیادہ طاقتور تھے انہیں ہم نے ہلاک کر دیا ۔ پچھلی قوموں کی مثالیں گزر چکی ہیں" (۱-۸)

"جب حق ان کے پاس آیا تو انھوں نے کہہ دیا کہ یہ تو جادو ہے اور ہم اس کو ماننے سے انکار کرتے ہیں ۔ کہتے ہیں یہ قرآن دونوں شہروں کے بڑے آدمیوں میں سے کسی پر کیوں نہ نازل کیا گیا؟ کیا تیرے رب کی رحمت یہ لوگ تقسیم کرتے ہیں؟ دنیا کی زندگی میں ان کی گزر بسر کے ذرائع تو ہم نے ان کے درمیان تقسیم کیے ہیں اور ان میں سے کچھ لوگوں کو دوسرے لوگوں پر ہم نے بدرجہا فوقیت دی ہے تاکہ یہ ایک دوسرے سے خدمت لیں ۔ اور تیرے رب کی رحمت (یعنی نبوت) اس دولت سے زیادہ قیمتی ہے جو (ان کے رئیس) سمیٹ رہے ہیں ۔

(۳۰- ۳۲)

"اب کیا اے نبی تم بہروں کو سناؤ گے؛ یا اندھوں اور صریح گمراہی میں پڑے ہوئے لوگوں کو راہ دکھاؤ گے؛ اب تو ہمیں ان کو سزا دینی ہے خواہ ہم تمہیں دنیا سے اٹھالیں یا تم کو آنکھوں سے ان کا وہ انجام دکھا دیں جس کا ہم نے ان سے وعدہ کیا ہے ہمیں ان پر پوری قدرت

حاصل ہے تم بہرحال اس کتاب کو مضبوطی سے تھامے رہو جو وحی کے ذریعے
سے تمہارے پاس بھیجی گئی ہے۔ یقیناً تم سیدھے راستے پر ہو۔ حقیقت
یہ ہے کہ یہ کتاب تمہارے لیے اور تمہاری قوم کے لیے ایک بہت بڑا
شرف ہے اور عنقریب تم لوگوں کو اس کی جوابدہی کرنی ہوگی"
(۴۰ - ۴۴)

۶۴۔ الدخان:

"ح۔ م، قسم ہے اس کتاب مبین کی کہ ہم نے اسے ایک بڑی
خیر و برکت والی رات میں نازل کیا ہے۔ کیونکہ ہم لوگوں کو متنبہ کرنے کا
ارادہ رکھتے تھے۔ یہ وہ رات تھی جس میں ہر معاملہ کا حکیمانہ فیصلہ ہمارے
حکم سے صادر کیا جاتا ہے۔ ہم ایک رسول بھیجنے والے تھے۔ تیرے رب کی
رحمت کے طور پر، یقیناً وہی سب کچھ سننے اور جاننے والا ہے۔ (۱ - ۶)
"اچھا انتظار کرو اس دن کا جب آسمان صریح دھواں لیے ہوئے
آئے گا اور وہ لوگوں پر چھا جائے گا۔ یہ ہے دردناک سزا (اب کہتے ہیں
کہ) پروردگار ہم پر سے یہ عذاب ٹال دے ہم ایمان لاتے ہیں۔ ان کی
غفلت کہاں دور ہوتی ہے؟ ان کا حال تو یہ ہے کہ ان کے پاس رسول
مبین آگیا پھر بھی یہ اس کی طرف ملتفت نہ ہوئے اور کہا یہ تو سکھایا
پڑھایا باؤلا ہے۔ (۱۰ - ۱۴)
"اے نبی ہم نے اس کتاب کو تمہاری زبان میں سہل بنا دیا ہے۔
تاکہ یہ لوگ نصیحت حاصل کریں۔ اب تم بھی انتظار کرو۔ یہ بھی منتظر ہیں"
(۵۸ - ۵۹)

۶۵۔ الجاثیہ:

"ح۔ م، اس کتاب کا نزول اللہ کی طرف سے ہے جو زبردست
اور حکیم ہے"۔ (۱ - ۲)

"یہ اللہ کی نشانیاں ہیں جنھیں ہم تمھارے سامنے ٹھیک ٹھیک بیان کر رہے ہیں۔ اب آخر اللہ اور اس کی آیات کے بعد اور کون سی بات ہے جس پر یہ لوگ ایمان لائیں گے۔ تباہی ہے ہر اس جھوٹے بداعمال شخص کے لیے جس کے سامنے اللہ کی آیات پڑھی جاتی ہیں اور وہ ان کو سنتا ہے پھر پورے غرور کے ساتھ اپنے کفر پر اس طرح اڑا رہتا ہے کہ گویا اس نے ان کو سنا ہی نہیں، ایسے شخص کو دردناک عذاب کا مژدہ سنادو، ہماری آیات میں سے کوئی بات جب اس کے علم میں آتی ہے تو وہ ان کا مذاق بنا لیتا ہے۔ ایسے سب لوگوں کے لیے ذلت کا عذاب ہے۔" (۶-۹)

"یہ بصیرت کی روشنیاں ہیں سب لوگوں کے لیے اور ہدایت اور رحمت ان لوگوں کے لیے جو یقین لائیں۔ (۲۰)

۶۶۔ الاحقاف:

"ح۔م۔ اس کتاب کا نزول اللہ زبردست اور دانا کی طرف سے ہے" (۱-۲)

"ان لوگوں کو جب ہماری صاف صاف آیات سنائی جاتی ہیں اور حق ان کے سامنے آجاتا ہے تو یہ کافر لوگ اس کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ تو کھلا ہوا جادو ہے۔ کیا ان کا کہنا یہ ہے کہ رسول نے اسے خود گھڑ لیا ہے؟ ان سے کہو" اگر میں نے اسے خود گھڑ لیا ہے تو تم مجھے خدا کی پکڑ سے کچھ بھی نہ بچا سکو گے۔ جو باتیں تم بناتے ہو اللہ ان کو خوب جانتا ہے۔ میرے اور تمھارے درمیان وہی گواہی دینے کے لیے کافی ہے اور وہ بڑا درگزر کرنے والا اور رحیم ہے" ان سے کہو "میں کوئی نرالا رسول تو نہیں ہوں۔ میں نہیں جانتا کہ کل تمھارے ساتھ کیا ہونا ہے اور میرے ساتھ کیا۔ میں تو صرف اس وحی کی پیروی کرتا ہوں جو میرے

پاس بھیجی جاتی ہے اور میں صاف صاف خبردار کردینے والے کے سوا اور کچھ نہیں ہوں" اے نبیؐ ان سے کہو "کبھی تم نے سوچا بھی کہ اگر یہ اللہ کا کلام اللہ ہی کی طرف سے ہوا اور تم نے اس کا انکار کر دیا (تو تمھارا انجام کیا ہوگا)؟ اور اس جیسے ایک کلام پر تو بنی اسرائیل کا ایک گواہ شہادت بھی دے چکا ہے۔ وہ ایمان لے آیا اور تم اپنے گھمنڈ میں پڑے رہے۔ ایسے ظالموں کو اللہ ہدایت نہیں دیا کرتا" جن لوگوں نے ماننے سے انکار کردیا ہے وہ ایمان لانے والوں کے متعلق کہتے ہیں کہ اگر اس کتاب کو مان لینا کوئی اچھا کام ہوتا تو یہ لوگ اس معاملہ میں ہم سے سبقت نہ لے جاسکتے تھے، چونکہ انھوں نے اس سے ہدایت نہ پائی اس لیے اب یہ ضرور کہیں گے کہ یہ تو پرانا جھوٹ ہے۔ حالانکہ اس سے پہلے موسیٰ کی کتاب رہنما اور رحمت بن کر آچکی ہے اور یہ کتاب اس کی تصدیق کرنے والی زبان عربی میں آئی ہے تاکہ ظالموں کو متنبہ کر دے اور نیک روش اختیار کرنے والوں کو بشارت دے دے۔ (۷ - ۱۲)

'حم' سے شروع ہونے والی ان سورتوں کے بعد پانچ سورتیں بغیر حروف مقطعات کے نازل ہوئیں۔ امید تھی کہ اب معجزہ کے بارے میں مشرکین کا مجادلہ ختم ہوجائے گا۔ اس لیے کہ ان پر اتمام حجت ہوگیا تھا اور اب انھیں یہ تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں رہ گیا تھا کہ عربی مبین میں نازل ہونے والی یہ کتاب رب العالمین کی طرف سے ہے۔ لیکن وہ پھر قرآن کے بارے میں بے سوچے سمجھے الٹی سیدھی باتیں کرنے لگے۔ تب سورۂ ابراہیم (۷۲) اور سورۂ سجدہ (۷۵) نازل ہوئیں جو 'الر' اور 'الم' سے شروع ہوئی ہیں اور ان کے بعد فوراً کتاب کے اللہ کی جانب سے نازل ہونے کا تذکرہ تھا۔ اور ان لوگوں کے دلائل کا رد کیا گیا تھا جو اس میں مجادلہ کر رہے تھے۔

۷۴۔ ابراھیم:

" ا۔ل۔ ر، اے محمد یہ ایک کتاب ہے جس کو ہم نے تمھاری طرف نازل کیا ہے تاکہ تم لوگوں کو تاریکیوں سے نکال کر روشنی میں لاؤ۔ ان کے رب کی توفیق سے، اس خدا کے راستے پر جو زبردست اور اپنی ذات میں آپ محمود ہے اور وہ زمین اور آسمانوں کی ساری موجودات کا مالک ہے۔ اور سخت تباہ کن سزا ہے قبول حق سے انکار کرنے والوں کے لیے جو دنیا کی زندگی کو آخرت پر ترجیح دیتے ہیں۔ جو اللہ کے راستے سے لوگوں کو روک رہے ہیں اور چاہتے ہیں کہ یہ راستہ (ان کی خواہشات کے مطابق) ٹیڑھا ہو جائے۔ یہ لوگ گمراہی میں بہت دور نکل گئے ہیں۔ ہم نے اپنا پیغام دینے کے لیے جب کبھی کوئی رسول بھیجا ہے اس نے اپنی قوم ہی کی زبان میں پیغام دیا ہے تاکہ وہ انہیں اچھی طرح کھول کر بات سمجھائے پھر اللہ جسے چاہتا ہے بھٹکا دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے ہدایت بخشتا ہے۔ وہ بالادست اور حکیم ہے" (۱-۴)

۷۵۔ السجدہ:

" ا۔ل۔م۔ اس کتاب کی تنزیل بلاشبہ رب العالمین کی طرف سے ہے۔ کیا یہ لوگ کہتے ہیں کہ اس شخص نے اسے خود گھڑ لیا ہے؟ نہیں بلکہ یہ حق ہے تیرے رب کی طرف سے تاکہ تو متنبہ کرے ایک ایسی قوم کو جس کے پاس تجھ سے پہلے کوئی متنبہ کرنے والا نہیں آیا۔ شاید کہ وہ ہدایت پا جائیں" (۱-۳)

ان دو سورتوں کے بعد سورۂ طور (۷۶) اور سورۂ حاقہ (۷۸) بغیر فواتح کے نازل ہوئیں ان کی آیات کا مطالعہ کرنے سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین اپنی سرکشی اور کفر پر ڈٹے رہے اور اس چیلنج سے پریشان ہو اٹھے جس نے ان کی بے بسی عیاں کر دی تھی اور ان پر حجت تمام کر دی تھی۔ چنانچہ وہ پھر پہلے جیسی حرکتیں کرنے لگے

حیرت کے سمندر میں غوطے لگانے لگے اور اس قرآن کے بارے میں ادھر ادھر کی باتیں کہنے لگے وہ اس کے بارے میں کسی ایک بات پر جمتے نہ تھے جس طرح کہ آغاز بعثت میں حیران تھے۔ کبھی اسے شاعر کا قول قرار دیتے تو کبھی کاہن اور مجنوں کی بڑ بتاتے تھے، حالانکہ انھیں یقین تھا کہ اہل عرب شعر، کہانت اور جنون سے اس حد تک واقف ہیں کہ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے تلاوت کردہ کلام کے بارے میں اس قسم کی بے بنیاد باتوں کی کبھی تصدیق نہیں کر سکتے۔

۷۶۔ الطور:

"پس اے نبی تم نصیحت کیے جاؤ، اپنے رب کے فضل سے نہ تم کاہن ہو اور نہ مجنون، کیا یہ لوگ کہتے ہیں کہ یہ شخص شاعر ہے جس کے حق میں ہم گردشِ ایام کا انتظار کر رہے ہیں؟ ان سے کہو اچھا انتظار کرو میں بھی تمھارے ساتھ انتظار کرتا ہوں۔ کیا ان کی عقلیں انھیں ایسی ہی باتیں کرنے کے لیے کہتی ہیں؟ یا درحقیقت یہ عناد میں حد سے گزرے ہوئے لوگ ہیں؟ کیا یہ کہتے ہیں کہ اس شخص نے یہ قرآن خود گھڑ لیا ہے؟ اصل بات یہ ہے کہ یہ ایمان نہیں لانا چاہتے۔ اگر یہ اپنے اس قول میں سچے ہیں تو اسی شان کا ایک کلام بنا لائیں۔" (۲۹-۳۴)

۷۸۔ الحاقہ:

پس نہیں، میں قسم کھاتا ہوں ان چیزوں کی بھی جو تم دیکھتے ہو اور ان کی بھی جنھیں تم نہیں دیکھتے، یہ ایک رسول کریم کا قول ہے کسی شاعر کا قول نہیں ہے۔ تم لوگ کم ہی ایمان لاتے ہو اور نہ یہ کسی کاہن کا قول ہے، تم لوگ کم ہی غور کرتے ہو۔ یہ رب العالمین کی طرف سے نازل ہوا ہے اور اگر اس (نبی) نے خود گھڑ کر کوئی بات ہماری طرف منسوب کی ہوتی تو ہم اس کا دایاں ہاتھ پکڑ لیتے اور اس کی رگِ گردن کاٹ ڈالتے۔ پھر تم میں سے کوئی (ہمیں) اس کام سے روکنے والا نہ ہوتا۔ درحقیقت

یہ پرہیزگار لوگوں کے لیے ایک نصیحت ہے اور ہم جانتے ہیں کہ تم میں سے کچھ لوگ جھٹلانے والے ہیں۔ ایسے کافروں کے لیے یقیناً یہ موجب حسرت ہے۔ اور یہ بالکل یقینی حق ہے پس اے نبی اپنے رب عظیم کے نام کی تسبیح کرو" (۴۸-۵۲)

اس کھلے اور مکرر چیلنج کے بعد مکی عہد کے اواخر میں دو سورتیں روم اور عنکبوت نازل ہوئیں جن کا آغاز 'الم' سے ہوا ہے۔ اگرچہ ان دونوں سورتوں کے شروع میں قرآن کا اور اس کے رب العالمین کی طرف سے نازل ہونے کا تذکرہ نہیں۔ لیکن دونوں سورتوں میں اس معجزہ کا اثبات ہے جس کے انکار پر اہل باطل آمادہ تھے۔ باوجود یہ کہ وہ اہل نظر اور صاحب بصیرت کے لیے پوری طرح عیاں تھا:

۸۴۔ الروم:

"ا۔ ل۔ م، رومی قریب کی سرزمین میں مغلوب ہوگئے ہیں۔ اور اپنی اس مغلوبیت کے بعد چند سال کے اندر وہ غالب ہوجائیں گے"

(۱-۳)

"ہم نے اس قرآن میں لوگوں کو طرح طرح سے سمجھایا ہے تم خواہ کوئی نشانی لے آؤ، جن لوگوں نے ماننے سے انکار کر دیا ہے وہ یہی کہیں گے کہ تم باطل پر ہو۔ اس طرح ٹھپہ لگا دیتا ہے اللہ ان لوگوں کے دلوں پر جو بے علم ہیں۔ پس (اے نبی) صبر کرو۔ یقیناً اللہ کا وعدہ سچا ہے اور ہرگز ہلکا نہ پائیں تم کو وہ لوگ جو یقین نہیں لاتے۔" (۵۸-۶۰)

۸۵۔ العنکبوت:

"ا۔ ل۔ م، کیا لوگوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ وہ بس اتنا کہنے پر چھوڑ دیے جائیں گے کہ ہم ایمان لائے۔ اور ان کو آزمایا نہ جائے گا؟" (۱-۲)

"(اے نبی) تلاوت کرو اس کتاب کی جو تمہاری طرف وحی کے ذریعے سے بھیجی گئی ہے اور نماز قائم کرو، یقیناً نماز فحش اور برے کاموں سے

روکتی ہے۔ اور اللہ کا ذکر اس سے بھی زیادہ بڑی چیز ہے۔ اللہ جانتا ہے جو کچھ تم کرتے ہو۔ اور اہل کتاب سے بحث نہ کرو۔ مگر عمدہ طریقہ سے ــــ سوائے ان لوگوں کے جو ان میں سے ظالم ہوں ــــ اور ان سے کہو کہ ہم ایمان لائے ہیں اس چیز پر بھی جو ہماری طرف بھیجی گئی ہے اور اس چیز پر بھی جو تمھاری طرف بھیجی گئی تھی۔ ہمارا خدا اور تمھارا خدا ایک ہی ہے اور ہم اسی کے مسلم (فرمانبردار) ہیں (اے نبی) ہم نے اسی طرح تمھاری طرف کتاب نازل کی ہے۔ اس لیے وہ لوگ جن کو ہم نے پہلے کتاب دی تھی وہ اس پر ایمان لاتے ہیں۔ اور ان لوگوں میں سے بہت سے اس پر ایمان لا رہے ہیں اور ہماری آیات کا انکار صرف کافر ہی کرتے ہیں۔ (اے نبی) تم اس سے پہلے کوئی کتاب نہیں پڑھتے تھے اور نہ اپنے ہاتھ سے لکھتے تھے۔ اگر ایسا ہوتا تو باطل پرست لوگ شک میں پڑ سکتے تھے۔ دراصل یہ روشن نشانیاں ہیں ان لوگوں کے دلوں میں جنھیں علم بخشا گیا ہے۔ اور ہماری آیات کا انکار نہیں کرتے مگر وہ جو ظالم ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ "کیوں نہ اتاری گئیں اس شخص پر نشانیاں اس کے رب کی طرف سے؟ کہو نشانیاں تو اللہ کے پاس ہیں اور میں صرف خبردار کرنے والا ہوں کھول کھول کر، اور کیا ان لوگوں کے لیے یہ (نشانی) کافی نہیں ہے کہ ہم نے تم پر کتاب نازل کی جو انھیں پڑھ کر سنائی جاتی ہے؟ درحقیقت اس میں رحمت ہے اور نصیحت ان لوگوں کے لیے جو ایمان لاتے ہیں" (۴۵۔۵۱)

معجزۂ قرآن میں مجادلہ ختم ہو جانے کے بعد فواتح کا اختتام

ہجرت کے بعد مدنی عہد میں وحی کا آغاز سورۂ بقرہ سے ہوا جو "الٓمٓ" سے شروع ہوتی ہے:

"ا۔ل۔م، یہ اللہ کی کتاب ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں۔ ہدایت ہے
پرہیزگار لوگوں کے لیے" (۱-۲)

اس پہلی مدنی سورت میں قرآن نے اس کھلے چیلنج کے ساتھ معاجزہ و مجادلہ کی بحث کو ختم کر دیا:

"اور اگر تمہیں اس امر میں شک ہے کہ یہ کتاب جو ہم نے اپنے بندے پر اتاری ہے۔ یہ ہماری ہے یا نہیں تو اس کے مانند ایک ہی سورت بنا لاؤ۔ اپنے سارے ہم نواؤں کو بلا لو، ایک اللہ کو چھوڑ کر باقی جس جس کی چاہو، مدد لے لو۔ اگر تم سچے ہو۔ تو یہ کام کر کے دکھاؤ لیکن اگر تم نے ایسا نہ کیا اور یقیناً کبھی نہیں کر سکتے تو ڈرو اس آگ سے جس کا ایندھن بنیں گے انسان اور پتھر، جو مہیا کی گئی ہے منکرین حق کے لیے"

(۲۳-۲۴)

اس کے بعد سورۂ آل عمران اور سورۂ رعد کے علاوہ اور کسی سورت کا آغاز حروف مقطعات کے ذریعے نہیں ہوا۔ وہ دونوں سورتیں بھی مدنی عہد کے اوائل کی ہیں۔ ان دونوں میں بھی معجزہ کے اثبات، اس کے حق کے ساتھ اللہ حی و قیوم کی جانب سے نازل ہونے اور اس کا انکار کرنے والوں کو سخت عذاب سے ڈرانے کا نکتہ پایا جاتا ہے۔

آل عمران:

ا۔ل۔م وہ زندہ جاوید ہستی۔ جو نظام کائنات کو سنبھالے ہوئے ہے۔ حقیقت میں اس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے۔ اے نبی اس نے تم پر یہ کتاب نازل کی جو حق لے کر آئی ہے اور ان کتابوں کی تصدیق کر رہی ہے جو پہلے سے آئی ہوئی تھیں۔ اس سے پہلے وہ انسانوں کی ہدایت کے لیے تورات اور انجیل نازل کر چکا ہے اور اس نے وہ کسوٹی اتاری ہے (جو حق و باطل کا فرق دکھانے والی ہے)، اب جو لوگ اللہ کے

فرامین کو قبول کرنے سے انکار کریں۔ ان کو یقیناً سخت سزا ملے گی۔ اللہ بے پناہ طاقت کا مالک ہے اور برائی کا بدلہ دینے والا ہے۔" (۱-۴)

" (اے نبی) وہی خدا ہے جس نے یہ کتاب تم پر نازل کی ہے۔ اس کتاب میں دو طرح کی آیات ہیں ایک محکمات جو کتاب کی اصل بنیاد ہیں اور دوسری متشابہات۔ جن لوگوں کے دلوں میں ٹیڑھ ہے وہ فتنے کی تلاش میں ہمیشہ متشابہات ہی کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اور ان کو معنی پہنانے کی کوشش کیا کرتے ہیں حالانکہ ان کا حقیقی مفہوم اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ بخلاف اس کے جو لوگ علم میں پختہ ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہمارا ان پر ایمان ہے۔ یہ سب ہمارے رب ہی کی طرف سے ہیں۔ اور سچ یہ ہے کہ کسی چیز سے صحیح سبق صرف دانشمند لوگ ہی حاصل کرتے ہیں" (۷)

الرعد:

" ا۔ل۔م۔ر، یہ کتاب الٰہی کی آیات ہیں اور جو کچھ تمھارے رب کی طرف سے تم پر نازل کیا گیا ہے وہ عین حق ہے۔ مگر (تمھاری قوم کے) اکثر لوگ مان نہیں رہے ہیں (۱)

" اور کیا ہو جاتا اگر کوئی ایسا قرآن اتار دیا جاتا جس کے زور سے پہاڑ چلنے لگتے۔ یا زمین شق ہو جاتی، یا مردے قبروں سے نکل کر بولنے لگتے؟ (اس طرح کی نشانیاں دکھا دینا کچھ مشکل نہیں ہے) بلکہ سارا اختیار ہی اللہ کے ہاتھ میں ہے۔ پھر کیا اہل ایمان (ابھی تک کفار کی طلب کے جواب میں کسی نشانی کے ظہور کی آس لگائے بیٹھے ہیں اور وہ یہ جان کر) مایوس نہیں ہو گئے کہ اگر اللہ چاہتا تو سارے انسانوں کو ہدایت دے دیتا؟ جن لوگوں نے خدا کے ساتھ کفر کا رویہ اختیار کر رکھا ہے ان پر ان کے کرتوتوں کی وجہ سے کوئی نہ کوئی آفت آتی ہی رہتی ہے۔ یا ان کے گھر کے قریب کہیں نازل ہوتی ہے۔ یہ سلسلہ چلتا رہے گا۔

یہاں تک کہ اللہ کا وعدہ آن پورا ہو۔ یقیناً اللہ اپنے وعدے کی خلاف ورزی نہیں کرتا۔ تم سے پہلے بھی بہت سے رسولوں کا مذاق اڑایا جا چکا ہے۔ مگر میں نے ہمیشہ منکرین کو ڈھیل دی اور آخر کار ان کو پکڑ لیا۔ پھر دیکھ لو کہ میری سزا کیسی سخت تھی؟" (۳۱-۳۲)

"اسی ہدایت کے ساتھ ہم نے یہ فرمان عربی تم پر نازل کیا ہے۔ اب اگر تم نے اس علم کے باوجود جو تمہارے پاس آچکا ہے لوگوں کی خواہشات کی پیروی کی تو اللہ کے مقابلے میں نہ کوئی تمہارا حامی و مددگار ہے اور نہ کوئی اس کی پکڑ سے تم کو بچا سکتا ہے۔ (۳۷)"

سورۂ رعد کے ساتھ حروف مقطعات سے شروع ہونے والی سورتوں کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے جس طرح کہ سورۂ بقرہ کی آیت کے ساتھ چیلنج اور معاجزہ کی بحث ختم ہو جاتی ہے جس میں مشرکین کو مکرّر چیلنج کیا گیا ہے۔ اگر وہ قرآن کے بارے میں کسی شک میں مبتلا ہیں تو اس جیسی ایک سورت لا کر دکھائیں۔ اگر ایسا نہیں کر سکتے۔ اور یقیناً نہیں کر سکیں گے تو انہیں جہنم کی آگ سے ڈرنا چاہیے۔

خلاصۂ بحث

سورتوں میں فواتح اور ان کے سیاق کی ترتیب کے مکمل استقراء کا خلاصہ ہم مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کر سکتے ہیں:

۱۔ فواتح کا آغاز ابتدائے وحی سے سورۂ قلم سے ہوا ہے۔ اس سے حرف کے راز کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ مکی عہد کے وسط میں نازل ہونے والی سورتوں میں ــــ سورۂ ق سے جس کا نمبر ترتیب نزول میں ۳۴ ہے۔ سورۂ قصص تک جس کا نمبر ۴۹ ہے۔ کثرت سے فواتح آتے ہیں۔ اس وقت قرآن کے بارے میں مشرکین کا مجادلہ شدت اختیار کر گیا تھا۔ ان کے سامنے چیلنج کی بحث پیش کی گئی۔ قرآن کی

آیتیں انھیں چیلنج کرتی رہیں کہ اس کے مثل یا اس کی ایک سورت کے مثل لا کر دکھائیں یہاں تک کہ مدنی عہد کے اوائل میں سورۂ بقرہ نازل ہوئی جس نے معجزہ کی صداقت پر اتمام حجت کرنے کے بعد مجادلہ کو ختم کر دیا اس لیے کہ وہ سب کے سب قرآن کے مثل ایک سورہ بھی لانے سے عاجز تھے۔

۲۔ قرآن کی جس سورت کا بھی آغاز حروف مقطعات سے ہوا ہے اس میں قرآن کا اثبات اور اس کے اللہ کی جانب سے ہونے کا تذکرہ ہے اور اس میں مجادلہ کرنے والوں کے دعووں کا ابطال ہے۔ ساتھ ہی مجادلہ کرنے والوں کے موقف کو پہلے کی ان قوموں کے موقف کے مشابہ قرار دیا گیا ہے جنھوں نے اللہ کی آیات کا انکار کیا اور اس کے رسولوں کا مذاق اڑایا چنانچہ ان پر عذاب نازل ہو کر رہا۔

۳۔ فواتح سے شروع ہونے والی اکثر سورتیں اس مرحلہ میں نازل ہوئیں جب مشرکین کی سرکشی اپنی انتہا کو پہنچ گئی تھی اور وہ وحی کو افتراء سحر، شعر اور کہانت پر محمول کر رہے تھے اس وقت قرآن نے انھیں چیلنج کیا کہ وہ سب یکجا ہو کر اور جنوں سے بھی مدد لے کر قرآن کے مثل ایک سورت یا دس سورتیں یا اس جیسا کلام گھڑ کر پیش کر دیں۔ اگر ان کا دعویٰ ہے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے انہیں گھڑ کر اور اپنی طرف سے بنا کر پیش کر دیا ہے۔

وہ سب لاجواب رہ گئے اور قرآن کے مثل ایک سورت بھی پیش نہ کر سکے۔ جبکہ یہ قرآن عربی مبین میں تھا۔ اس کے الفاظ ان ہی کی زبان کے تھے۔ اس کے حروف انھیں کی لغت کے حروف تھے۔ وہی حروف جنھیں تنہا یا مرکب ٹکڑے ٹکڑے کر کے پڑھا جائے تو کوئی معنی نہیں دیتے لیکن جب قرآن میں اپنی متعین جگہ پہنچتے ہیں تو اس کے معجزانہ بیان کا راز آشکارا ہوتا ہے۔

اس طرح جب میں نے سورتوں کے فواتح کا مطالعہ کیا تو حروف کے راز کا تابناک پہلو ظاہر ہوا۔ کتنا عجیب ہے اس کا راز!

کتنی عجیب اور حیران کن ہے یہ بات کہ ا۔ ح۔ ر۔ س۔ ص۔ ط۔ ع۔ ق۔ ک
ل۔ م۔ ن۔ و۔ ی۔ جیسے حروف سے انسان کے نطق و بیان کی نشانیاں متحقق ہوں
یہ بے معنی حروف جن کے ملانے سے بسا اوقات بے معنی آوازیں بنتی ہیں۔ انھیں سے
الفاظ ڈھالے جاتے ہیں جن سے انسان کی گویائی کی نشانی ظاہر ہوتی ہے اور قرارت
اور علم کی صفت نمایاں ہوتی ہے۔ انھیں سے انسان حیوان سے ممتاز ہوتا ہے اور
اپنی انسانیت کے ذریعے کائنات کے اعلیٰ مرتبے پر فائز ہوتا ہے اور زمین میں خلافت
کی ذمہ داری کا بار اٹھاتا ہے۔ انھیں حروف کے ذریعے معجزۂ قرآن کی آیات
نازل ہوئیں۔ جن کے ذریعے اعلیٰ بیانیہ میں لفظ کا راز آشکارا ہوا حتیٰ کہ اہل عرب
بھی اس کے مثل ایک سورہ لانے سے عاجز رہ گئے۔ حالانکہ جن حروف سے یہ کلام
مرکب تھا وہ ان کی زبان میں عام تھے۔

قرآنی حروف

وہ حروف جنہیں زائد قرار دیا گیا ہے

حرف کے راز کے اس نکتہ سے چلتے ہوئے میں یہاں اعجاز بیان کی بحث کے سلسلہ میں مفرد و مرکب قرآنی حروف کی چند مثالیں پیش کرتی ہوں جنہیں اہل لغت اور ماہرین بلاغت نے تاویل کر کے ان کی حقیقی صورت سے پھیرنے کی کوشش کی ہے۔ تاکہ ان سے اعرابی صنعت کے تقاضے پورے کیے جاسکیں اور رسمی بلاغت کے قواعد پر عمل کیا جا سکے۔ لیکن یہ حروف انہیں بدلنے اور محذوف یا زائد ماننے کی ہر کوشش کو چیلنج کرتے ہیں۔

'ما' اور 'لیس' کی خبر میں 'ب'

ان میں سے ایک حرف "ب" ہے مثلاً سورۂ قلم کی آیت میں:

"ما انت بنعمة ربك بمجنون" (۲)

عموماً اہل نحو اور مفسرین نے کہا ہے کہ 'ما' کی خبر پر آنے والی 'ب' زائد ہوتی ہے جس طرح کہ لیس کی خبر پر 'ب' زائد آتی ہے۔ یہ خبر پر عمل کرتی ہے اور اعرابی حکم اپنی اصل پر منصوب باقی رہتا ہے اور خبر کے آخر میں فتح مقدر مانا جاتا ہے جو زائد حرفِ جر ہونے کی وجہ سے ظاہر نہیں ہوتا۔

'زائد' ہونے سے ان کی مراد یہ نہیں کہ وہ حرف بیکار اور لغو آیا ہے بلکہ ان کے

نزدیک اس کی زیادتی تاکید کے لیے ہے۔ ابن ہشام نے خبر پر آنے والی زائد 'ب' کو 'ب' کی زیادتی کے پانچ دوسرے مقامات کے ساتھ بیان کیا ہے اور ان تمام مقامات کو ایک عام حکم میں شمار کیا ہے اور وہ ہے "زائد 'ب' سے حاصل ہونے والی تاکید"۔[1]

یہ معلوم ہونے کے باوجود کہ ان مقامات میں سے بعض میں زیادتی واجب، غالب اور ضروری ہوتی ہے۔ اعرابی صنعت نے اس کا عمل صرف لفظ تک محدود رکھا ہے۔

قرآن میں وارد 'ما' اور 'لیس' کی خبر کا استقرار کرنے سے ہمیں بکثرت مقامات پر یہ 'ب' (جس کو زائد کہا جاتا ہے) ما اور لیس کی ایسی خبر پر ملتی ہے جو مفرد اور صریح غیر مؤول ہوتی ہے۔

میں نے لیس کی صریح اور مفرد خبر پر 'ب' آنے والے مقامات کا شمار کیا تو تینتیس ۳۳ نکلے جبکہ صرف تین آیتوں میں لیس کی خبر پر 'ب' نہیں آئی ہے اور یہ ہیں: النساء: ۹۴، ہود: ۸ اور الرعد: ۴۳۔ ان کا ایک خاص سیاق ہے جس پر ہم آگے غور کریں گے۔

اسی طرح 'ما' کی صریح مفرد خبر پر عموماً 'ب' آتی ہے جسے زائد قرار دیا جاتا ہے۔ البتہ جہاں ما نافیہ کے بعد فعل 'کان' ہو وہاں اس کی صریح مفرد خبر منصوب ہوتی ہے اور اس پر 'ب' نہیں آتی ہے، جیسے مندرجہ ذیل آیات ہیں:

البقرہ: ۱۶ : وما کانوا مهتدین (الانعام ۱۴۴، یونس ۴۵)

آل عمران ۶۷: ما کان ابراهیم یهودیا ولا نصرانیا

الاعراف ۷ : فلنقصن علیهم بعلم وما کنا غائبین

الانعام ۲۳ : إلا ان قالوا والله ربنا ما کنا مشرکین

الانفال ۳۳ وما کان الله معذبهم وهم یستغفرون

---

[1] ابن ہشام: مغنی اللبیب: ۱/۹۱۔ طبع الجمالیہ قاہرہ ۱۳۲۹ھ

الانفال ۵۳ : ذٰلك بان الله لم یك مغیرًا نعمة انعمها علی قوم
حتی یغیروا ما بانفسهم۔

یوسف ۱۱۱ : ما کان حدیثا یفتری

الاسراء ۱۵ : وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا

الاسراء ۲۰ : وما کان عطاء ربك محظورًا

الکہف ۵۱ : وما کنت متخذ المضلین عضدًا

مریم ۶۴ : وما کان ربك نسیا

الشعراء ۸ : وما کان اکثرهم مومنین (۶۷، ۱۰۳، ۱۲۱، ۱۳۹، ۱۵۸،
۱۷۴، ۱۹۰)

الشعراء ۲۰۹ : ذکری وما کنا ظالمین

النمل ۳۲ : ما کنت قاطعة امرًا حتی تشهدون

القصص ۴۵ : وما کنت ثاویا فی اهل مدین

القصص ۵۹ : وما کان ربك مهلك القری حتی یبعث فی امها
رسولا یتلوا علیهم ایاتنا، وما کنا مهلکی القری الا واهلها
ظالمون

الاحزاب ۴۰ : ما کان محمد ابا احد من رجالکم ولکن رسول الله

ساتھ ہی دیکھیے آیات : البقرہ ۱۹۶ ، الانفال ۳۵ ، یونس ۳۷، ۷۱، ۲۰ھود
یوسف ۷۳- ۸۱، کہف ۲۸ ، مریم ۴، ۲۸ ، الانبیاء ۸ ، یس ۲۸ ،
الاحقاف ۹ ، الزخرف ۱۳ ...... وغیرہ۔

یہ تو تھا ان مقامات کا بیان جہاں ما نافیہ کے بعد 'کان' ہونے کی صورت میں اس کی خبر پر 'ب' نہیں آئی ہے۔ 'ما کان' کے علاوہ دوسرے اسلوب میں قرآن کریم میں اکثر 'ما' کی صریح خبر پر 'ب' آئی ہے۔ جہاں تک مجھے یاد ہے صرف ۲ دو آیتیں اس سے مستثنیٰ ہیں:

المجادلة : الذین یظاھرون منکم من نسآءھم ما ھن امھاتھم، ان امھاتھم الا اللائی ولدنھم

یوسف : ماھذا بشرًا۔ ان ھذا الا ملک کریم۔

ما اور لیس کی خبر پر 'ب' آنے کے اس اسلوب بیانی مظہر کے سامنے یہ کہہ دینا آسان نہیں ہو جاتا کہ یہ زائد حرف ہے، کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو کبھی کبھی ان کی خبر پر نہ بھی آتا جبکہ بیان قرآنی سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔

اسی طرح مفسرین یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ 'ب' تاکید کے لیے زائد لائی جاتی ہے[1]
ہمارا طریقۂ بحث یہ ہے کہ یہاں 'ب' کو اس کے دوسرے نظائر سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ بسا اوقات ہم قرآنی آیات میں دیکھتے ہیں کہ لیس کی خبر پر 'ب' آتی ہے تو اس سے نفی کی تاکید نہیں ہوتی بلکہ اس کے برخلاف اس سے اثبات مراد ہوتا ہے جیسے ارشاد باری:
الیس اللہ بکاف عبدہ (الزمر-۳۶) (کیا اللہ اپنے بندے کے لیے کافی نہیں ہے)

اس آیت میں 'ب' سے نفی کی تاکید نہیں ہوئی ہے بلکہ اس کے برخلاف معنی نکل رہے ہیں اور اثبات کا مفہوم ظاہر ہو رہا ہے۔
اس لیے اب ہم ان تمام آیات کا مطالعہ کریں گے جن میں ما اور لیس کی خبر پر 'ب' آئی ہے اور ان کا ان آیات سے موازنہ کریں گے جن میں ان کی خبر پر 'ب' نہیں آئی ہے، ممکن ہے کہ اس استقراء کے ذریعے ہم قرآن مبین و محکم میں بیانی نکتہ پا سکیں جن سے یہ راز آشکارا ہو جائے کہ 'ب' کہاں خبر پر آتی ہے اور کہاں نہیں آتی؟
پہلے ہم ان آیتوں کو بیان کریں گے جن میں 'ما' کے ساتھ 'کان' نہیں ہے۔

---

[1] دیکھیے: زمخشری، الکشاف جلد ۴ سورۂ قلم اور مغنی اللبیب : ۱/۹۱

ان میں ہم دیکھتے ہیں کہ نظم قرآنی میں ان کی خبر کے ساتھ 'ب' آتی ہے:

البقرہ - ۱۰ : ومن الناس من یقول آمنا باللہ وباليوم الآخر وما ھم بمومنین۔

البقرہ - ۷۴ : وما اللہ بغافل عما تعملون

(البقرہ ۸۵، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۴۹، آل عمران ۹۹)

الأنعام - ۱۳۲ : وما ربک بغافل عما یعملون

— ھود ۱۲۳، النمل ۹۳)

الانعام - ۱۰۷ : وما جعلناک علیھم حفیظا وما انت علیھم بوکیل

(الشوریٰ ۶)

البقرہ - ۹۶ : یودّ احدھم لو یعمر الف سنۃ وما ھو بمزحزحہ من العذاب ان یعمر۔

البقرہ ۱۰۲ : وما ھم بضارّین بہ من احد الا باذن اللہ۔

ق - ۲۹ : ما یبدل القول لدیّ وما انا بظلّام للعبید۔

(حم السجدہ ۴۶)

البقرہ - ۱۶۷ : کذٰلک یریھم اللہ اعمالھم حسرات علیھم وما ھم بخارجین من النار۔

ھود - ۲۹ : وما اَنَا بطارد الذین آمنوا، انھم ملاقوا ربھم۔

(الشعراء ۱۱۴)

ھود - ۸۳ : وما ھی من الظالمین ببعید۔

یوسف - ۱۷ : وما انت بمومن لنا ولو کنا صادقین۔

النحل - ۴۶ : او یاخذھم فی تقلبھم فما ھم بمعجزین۔

المومن - ۵۶ : ان فی صدورھم الا کبر ما ھم ببالغیہ۔

ابراھیم ۲۲ : ما انا بمصرخکم وما انتم بمصرخیّ (الانعام ۱۳۴)

یوسف - ۴۴: قالوا اضغاث احلام وما نحن بتاویل الاحلام بعالمین۔

یوسف - ۱۰۳: وما اکثر الناس ولو حرصت بمومنین۔

الشعراء - ۱۳۸: ان ھذا الا خلق الاولین وما نحن بمعذبین۔

النحل - ۸۱: وما انت بھادی العمی عن ضلالتھم -

(الروم ۵۳)

فاطر - ۲۲: وما انت بمسمع من فی القبور-

الصافات - ۱۶۳: ما انتم علیہ بفاتنین۔

الطور - ۲۹: فذکر فما انت بنعمۃ ربک بکاھن ولا مجنون -

(القلم ۲)

التکویر - ۲۲-۲۴: وما صاحبکم بمجنون - ولقد راٰہ بالافق المبین۔

وما ھو علی الغیب بضنین -

الطارق - ۱۴: انہ لقول فصل وما ھو بالھزل -

'ب' کے اس اسلوب میں آنے کے باوجود کیا اسے زائد کہیں گے؟ جبکہ سوائے مجادلہ کی آیت ۲ : ما ھن امھاتھم اور یوسف کی آیت ۳۱ : 'ما ھذا بشرا' کے کہیں بھی اس کے خلاف نہیں آیا ہے، یا کیا صرف یہ کہنا کافی ہے کہ 'ب' کا اضافہ صرف نفی کی تاکید کے لیے کیا گیا ہے۔

عربی میں لفظی اور معنوی تاکید کے لیے متعدد اسالیب ہیں جیسے قسم، تکرار اور تاکید کے معروف الفاظ، ضروری ہے کہ ہر اسلوب کے لیے بیانی نکتہ ہو جو اسے دوسرے اسالیب سے ممتاز کر دے۔

ان تمام آیات میں جن میں ما کی خبر پر 'ب' آئی ہے ہم دیکھتے ہیں کہ مقام انکار کا ہے اور 'ب' کے ذریعے نفی کی تاکید ہوتی ہے۔ مجادلہ اور یوسف کی آیتوں میں اس کے لانے کی ضرورت اس لیے نہیں پیش آئی کہ ان کے بعد قصر "ان ھم الا اللائی ولدنھم" اور "ان ھذا الا ملک کریم" سے اس کا فائدہ حاصل ہو گیا۔

اسی طرح 'ما کان' کی خبر پر بھی 'ب' کی ضرورت اس لیے نہیں ہوئی کیونکہ اس اسلوب میں نفی سے انکار کے معنی پیدا ہو جاتے ہیں۔

لیس کی خبریں جب ہم غور کرتے ہیں تو بیان قرآنی میں خبریہ اور استفہامیہ جملوں میں فرق پاتے ہیں جہاں خبریہ جملوں میں 'لیس' کے ذریعے نفی انکار کے مقام پر ہو وہاں اس کی خبر کے ساتھ 'ب' آتی ہے، جیسے مندرجہ ذیل آیات ہیں:

البقرہ۔ ۲۶۷ : ولا تیمموا الخبیث منہ تنفقون، ولستم باخذیہ الا ان تغمضوا فیہ۔

آل عمران۔۱۸۲ : ذلك بما قدمت ایدیکم، وان اللہ لیس بظلام للعبید۔

(الانفال ۵۱، الحج ۱۰، حم السجدہ ۴۶)

المائدۃ ۱۱۶ : قال سبحانك ما یکون لی ان اقول ما لیس لی بحق۔

الانعام۔ ۶۶ : قل لست علیکم بوکیل۔

الانعام۔ ۸۹ : فان یکفر بھا ھولاء فقد وکلنا بھا قوما لیسوا بھا بکافرین۔

الحجر۔ ۲۰ : وجعلنا لکم فیھا معایش، ومن لستم لہ برازقین۔

الانعام۔ ۱۲۲ : کمن مثلہ فی الظلمات لیس بخارج منھا۔

الاحقاف۔ ۳۲ : ومن لا یجب داعی اللہ فلیس بمعجز فی الارض۔

المجادلۃ۔۱۰ : ولیس بضارھم شیئا الا باذن اللہ۔

لیکن لیس کی خبر کے ساتھ 'ب' اس وقت نہیں آئے گی۔ جب جملہ خبریہ کے قائل کو اپنی اس بات پر یقین نہ ہو جس کی نفی کر رہا ہے بلکہ وہ زبان سے تو اس کی نفی کر رہا ہو لیکن اس کے دل میں کوئی چیز ہو جو اسے انکار سے روک رہی ہو جیسے سورۂ رعد کی آیت ۴۳ میں:

"ویقول الذین کفروا لست مرسلا۔ قل کفی باللہ شھیدًا بینی وبینکم"

یا مقام خبر کی نفی سے قبل تحقیق کا تقاضا کرنا ہو جیسے سورۂ نسار کی آیت ۹۴ میں:

"یا ایھا الذین آمنوا اذا ضربتم فی سبیل اللّٰہ فتبینوا ولا تقولوا لمن القیٰ الیکم السلام لست مومنا"

یا جملہ خبریہ کے بعد ایسا جملہ ہو جو اسے مستقبل سے ماضی میں منتقل کر دے۔ جیسے سورۂ ہود کی آیت ۸ میں:

"ولئن اخرنا عنھم العذاب الی امۃ معدودۃ لیقولن ما یحبسہ الا یوم یاتیھم لیس مصروفا عنھم، وحاق بھم ما کانوا بہ یستھزءون۔"

قرآن کریم میں صرف یہی تین آیتیں ہیں جن میں لیس کی خبر کے ساتھ 'ب' نہیں آئی ہے۔

یہ تو ان خبریہ جملوں کے بارے میں تھا جن میں لیس آتا ہے۔

رہے استفہامیہ جملے تو ان میں عموماً خبر کے ساتھ 'ب' آتی ہے۔ اس میں کوئی استثنار نہیں۔ ایک آیت بھی ایسی نہیں جس میں نفی یا نفی کی تاکید کا احتمال ہو بلکہ ان تمام آیتوں میں نفی کا معنی ختم ہو جاتا ہے اور اس سے موکّد اثبات لازم آتا ہے۔

ان میں اثبات کے معنی اس حد تک پائے جاتے ہیں کہ جس چیز کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے اس کے جواب کی ضرورت ہی نہیں رہتی، یا لفظ 'بلیٰ' سے اس کا جواب دیا جاتا ہے جو کہ استفہام انکاری کے جواب کے لیے خاص ہے۔

اس لیے ہمیں ان تمام آیات میں تدبر کرنا چاہیے جو استفہامی ہیں اور ان میں لیس آیا ہے اور اس کی خبر صریح غیر موؤل ہے:

الانعام - ۳۰: ولو تری اذ وقفوا علی ربھم۔ قال الیس ھذا بالحق، قالوا بلیٰ وربنا۔

الانعام - ۵۳: الیس اللّٰہ باعلم بالشاکرین۔

الاعراف - ۱۷۲ : واشہدھم علی انفسھم الست بربکم قالوا بلی شہدنا۔

ھود - ۸۱ : ان موعدھم الصبح الیس الصبح بقریب۔

العنکبوت - ۱۰ : اولیس اللہ باعلم بما فی صدور العالمین۔

یٰس - ۸۱ : اولیس الذی خلق السموات والارض بقادر علی ان یخلق مثلھم، بلی وھو الخلاق العلیم۔

الزمر - ۳۶ : الیس اللہ بکاف عبدہ، ویخوفونک بالذین من دونہ۔

الزمر - ۳۷ : الیس اللہ بعزیز ذی انتقام۔

الاحقاف ۳۴ : ویوم یعرض الذین کفروا علی النار، الیس ھذا بالحق قالوا بلی وربنا۔

القیامۃ - ۴۰ : الیس ذالک بقادر علی ان یحیی الموتی۔

التین ۸ : فما یکذبک بعد بالدین الیس اللہ باحکم الحاکمین۔

ان تمام آیات میں نفی کے معنی ختم ہو گئے ہیں اور اثبات کے معنی پیدا ہو گئے ہیں۔ تو گویا اثبات کے معنی اس لیے پیدا ہو گئے ہیں کیونکہ استفہام اپنے معنی اصلی سے نکل گیا ہے جیسا کہ علمائے بلاغت کہتے ہیں؛ یہ معروف و متعین ہے کہ استفہام سے یہ معنی پیدا ہوتے ہیں جیسے کہ استرحام، تضرع یا نفی، زجر اور وعید یا توقع اور انتظار یا دوسرے معنی پیدا ہوتے ہیں۔

مندرجہ بالا آیات ایسے جملے کے استفہام کے ساتھ خاص ہیں جس پر لیس آیا ہے۔ ان تمام آیات میں نفی کے معنی ختم ہو گئے ہیں اور اثبات کے معنی پیدا ہو گئے ہیں۔ اثبات کے معنی کے علاوہ اور دوسرے معانی میں سے کوئی معنی نہیں پائے جاتے ہیں۔

ان تمام آیات میں خبر کے ساتھ 'ب' آئی ہے۔ اس سے یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ بیانی دلالت کی تعیین میں اس 'ب' کا اثر ضرور ہے۔ مثلاً اگر ہم کہیں:

الست غافلا عما حولک؟ الیس الصبح قریبا۔

تو اس میں احتمال رہے گا کہ استفہام اپنے اصلی معنی (یعنی معلومات حاصل کرنا) پر ہے یا اس سے توبیخ یا تنبیہہ یا استہزاء و تہکم یا توقع و انتظار کے معنی حاصل ہوتے ہیں۔ لیکن ان میں سے کسی معنی کا احتمال ان آیات میں نہیں ہے جن میں استفہام کے ساتھ 'لیس' کی خبر پر 'ب' آئی ہے بلکہ اس سے صرف اثبات کے معنی پیدا ہوتے ہیں۔

یہ ہے اس 'ب' کا راز جس کے بارے میں علماء نحو کہتے ہیں کہ یہ زائد ہے جسے خبر پر تاکید کے معنی کے لیے لایا گیا ہے۔ جس کا عمل وہ باطل قرار دیتے ہیں اور خبر کو منصوب قرار دیتے ہیں جس سے پہلے ایک زائد حرف جر کی وجہ سے اس کی اصلی حرکت ظاہر نہیں ہو رہی ہے۔

بیان قرآنی میں ان تمام آیات کا استقراء کرنے سے، جن میں ما اور لیس کی خبر پر 'ب' آئی ہے۔ جو باتیں معلوم ہوتی ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے:

وہ خبریہ جملے جن کے شروع میں 'ما کان' ہو ان کی خبر پر 'ب' نہیں آئے گی نہ آنے کی وجہ یہ ہے کہ اس اسلوب کے ذریعے نفی سے انکار کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ جس طرح کہ فعل — ما کان اللہ لیعذبھم — میں انکار کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔

خبریہ جملوں میں 'ما' یا 'لیس' ہو۔ اور خبر پر 'ب' ہو تو اس سے انکار کے معنی حاصل ہوتے ہیں۔ بیان قرآنی میں اس سیاق میں ما اور لیس کی خبر پر ہمیشہ 'ب' آتی ہے۔ صرف اس صورت میں استثناء ہوتا ہے جب نفی کی ضرورت نہ ہو یا خبر میں شک کا احتمال ہو۔

استفہامیہ جملوں میں لیس کی خبر پر ہمیشہ 'ب' آتی ہے اور اس صورت میں نفی کے معنی ختم ہو جاتے ہیں اور استفہام سے اثبات کے معنی پیدا ہو جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ دوسرے ان معانی میں سے کوئی معنی نہیں پیدا ہوتے جن کے بارے میں علماء بلاغت کہتے ہیں کہ استفہام کے معنی اصلی سے نکلنے پر

یہ معانی پیدا ہو جاتے ہیں۔

قرآن کے اعلیٰ بیان میں حرف 'ب' کا راز آشکارا ہونے کے بعد اسے زائد قرار دیے جانے کا قول عربی حس پر بہت گراں گزرتا ہے۔ اس گرانی میں محض اس بات سے کمی نہیں آتی کہ علماء نحو نے زیادتی سے مراد اس کا حشو یا فضول ہونا مراد نہیں لیا ہے۔ بلکہ تاکید کے عام حکم کے تحت اس کا شمار کیا ہے۔ مجھے نہیں معلوم کہ اس 'ب' کے سلسلہ میں نحویوں کے تبلائے ہوئے قواعد کے علاوہ دوسری بات تبلانا کچھ مفید ہوگا یا نہیں؛ تاکہ 'ب' حرف اصلی کی حیثیت سے باقی رہے اور اس میں الصاق کے معنی بھی پائے جاتے رہیں[1] اور وہ خبر سے متصل رہتے ہوئے اپنا عمل کرے اور اسے زائد قرار نہ دیا جائے۔ مگر مجھے اس بات میں ذرا سا بھی شبہ نہیں کہ اگر ہم ان تمام مقامات میں جہاں نحویوں نے 'ب' کو زائد قرار دیا ہے، غور کریں تو ان کا استقرار کرنے سے اہم بیانی نکتے حاصل ہوں گے۔

اسی طرح ہم دوسرے حروف میں بھی — جنھیں زائد کہا جاتا ہے — غور کریں گے۔ تاکہ بیان قرآنی میں اس کا راز جان سکیں۔ آئندہ صفحات میں "قرآن کا اعجاز اسالیب میں" کی فصل میں ایک دوسری مثال آئے گی اور وہ ہے فعل "قسم" سے پہلے : لا، نافیہ جسے زائد قرار دیا جاتا ہے۔ جیسے مندرجہ ذیل ارشاد باری میں:

لا اقسم بیوم القیامۃ۔ ولا اقسم بالنفس اللوامۃ۔

---

[1] سیبویہ نے 'ب' کے صرف الصاق کے معنی تبلائے ہیں۔ ابن ہشام نے چودہ[14] معانی تبلائے ہیں۔ ان میں سب سے پہلے 'الصاق' کو بیان کیا ہے اور آخری معنی تاکید کے تبلائے ہیں۔ اور کہا ہے کہ "کہا جاتا ہے کہ یہ معنی اس سے جدا نہیں ہوتے"۔
(مغنی اللبیب ۱/۹۱)

وہ حروف جنہیں محذوف قرار دیا گیا ہے

اب ہم کچھ دوسرے حروف میں غور کریں گے۔ جنھیں علمائے نحو نے زائد تو نہیں قرار دیا ہے لیکن انہیں محذوف کہا ہے اور محذوف مانتے ہوئے آیات کی تاویل کی ہے۔

مثال کے طور پر مندرجہ ذیل آیات میں وہ حرف 'لا' کو مقدر مانتے ہیں:

یوسف۔ ۸۵: تالوا تاللہ تفتأ تذکر یوسف

النساء۔ ۱۸۶: یبین اللہ لکم ان تضلوا، واللہ بکل شیٔ علیم

البقرۃ۔ ۱۸۴: وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین

ان آیتوں میں حذف، لائے نافیہ کے حذف کے نحوی قاعدہ کے تابع ہے۔

'لا' نافیہ آیت "تاللہ تفتأ تذکر یوسف" میں۔

علمائے نحو کہتے ہیں کہ قسم کے جواب میں حرف 'لا' حذف ہوجاتا ہے جب فعل منفی مضارع ہو۔ اس کے انھوں نے اشعار سے کچھ شواہد پیش کیے ہیں۔ قرآن کریم سے انہوں نے صرف سورۂ یوسف کی آیت پیش کی ہے:

"تاللہ تفتأ تذکر یوسف" (یوسف ۸۵)

وہ اس آیت میں حرف 'لا' محذوف مانتے ہیں۔ تقدیر یہ ہے "تاللہ لا تفتأ تذکر یوسف"[۱]

ہماری سمجھ میں جو بات آئی ہے وہ یہ کہ جب — بقول ان کے — حذف عام ہو تو سیاق حتمی طور پر محذوف کے ذکر سے بے نیاز ہوجاتا ہے۔ اس لیے وہاں حرف کو مقدر ماننے کی پھر حذف کی تاویل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اس لیے کہ

---

[۱] ابن ہشام: مغنی اللبیب ۱۵۵/۲

جب سیاق سے اس حرف کو ذکر کیے بغیر معنی مراد حاصل ہوتے ہیں تو اس کا ذکر کرنا فضول ہوا جس سے بلیغ کلام کو پاک ہونا چاہیے چہ جائیکہ معجزانہ بیان کو۔ میرا خیال ہے کہ حرف نفی محذوف کی تقدیر کے سلسلہ میں انھوں نے 'تفتأ' کو 'ماذال' پر محمول کیا ہے جو افعال استمراری میں سے ایک اہم فعل ہے۔ لیکن انہوں نے یہ فراموش کر دیا کہ 'ذال' فعل استمراری اسی وقت ہوتا ہے جب منفی ہو۔ لیکن اگر اس سے پہلے حرف نفی نہ ہو تو وہ نام ہوگا اور اس کے معنی 'زائل ہونا' ہوں گے (بقاء کی ضد) نام کی حیثیت سے اس کا استعمال عربی زبان میں بکثرت ہے اور اس سے فعل، مصدر، اسم فاعل، اسم مفعول، اسم زمان، اسم مکان سب آتے ہیں۔ جبکہ 'فتیٔ' سے حرف نفی کے بغیر بھی استمرار کے معنی حاصل ہوتے ہیں اور جہاں تک مجھے معلوم ہے یہ عربی میں تام نہیں آتا ہے۔ اس سے صرف فعل ماضی اور فعل مضارع آتا ہے (فتی یفتأ) اور دونوں میں استمرار کے معنی پائے جاتے ہیں۔

۸ آیت 'یبین اللہ لکم ان تضلوا' میں:

رہا وہ مقام جہاں حذف جائز ہے ضروری نہیں، مندرجہ ذیل آیت ہے جیسا کہ ابن ہشام نے 'المغنی' میں کہا ہے:

"یبین اللہ لکم ان تضلوا" (النساء۔ ۱۸۶)

اس کی تقدیر یہ ہے 'لئلا تضلوا' پھر کہا ہے: "یہ بھی کہا گیا ہے کہ مضاف محذوف ہے یعنی کراھۃ ان تضلوا'

یہ آیت قوانین میراث کی آیات میں سے ہے۔ اس کا سیاق کوئی حرف محذوف ماننے سے بالکل بے نیاز ہے۔ بیان قرآنی نے اسے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں محسوس کی اس لیے کہ کسی کو بھی یہ وہم نہیں ہو سکتا کہ اس کے معنی یہ ہوں گے یبین اللہ لکم لتضلوا بلکہ ہر ایک سمجھتا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں "انما یبین اللہ لنا ما نتقی به الضلال (یعنی اللہ تعالیٰ ہمارے لیے ایسی چیز کی وضاحت کرتا ہے جس کے ذریعے

ہم گمراہی سے بچ سکتے ہیں) اور جب سیاق سے، بغیر اس حرف کو ذکر کیے حسب محذوف مانا جاتا ہے، معنی مراد حاصل ہو جاتے ہیں تو بلا ضرورت اسے ذکر کرنا، بیان عالی کے منافی ہے، اس لیے کہ اگر حذف سے وہم میں پڑنے کا شبہ ہوتا تو آیت مذکورہ میں وہم کو دور کرنے کے لیے اس کا ذکر ضروری ہوتا۔

'لا' نافیہ آیت 'وعلی الذین یطیقونہ' میں:

حذف جائز ہونے کی مثال احکام صیام میں افطار اور فدیہ کی آیت ہے:

"یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَیْكُمُ الصِّیَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِینَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝ أَیَّامًا مَّعْدُودَاتٍ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِیضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَیَّامٍ أُخَرَ ۚ وَعَلَى الَّذِینَ یُطِیقُونَهُ فِدْیَةٌ طَعَامُ مِسْكِینٍ ۖ" (البقرۃ: ۱۸۳-۱۸۴)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، تم پر روزے فرض کر دیے گئے جس طرح تم سے پہلے انبیاء کے پیروؤں پر فرض کر دیے گئے تھے۔ اس سے توقع ہے کہ تم میں تقویٰ کی صفت پیدا ہوگی۔ چند مقرر دنوں کے روزے ہیں۔ اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو یا سفر پر ہو تو دوسرے دنوں میں اتنی ہی تعداد پوری کرے۔ اور جو لوگ روزہ رکھنے کی قدرت رکھتے ہوں (پھر نہ رکھیں) تو وہ فدیہ دیں)

اس آیت میں طویل کلام کیا گیا ہے۔ اس میں حذف نحویوں کے قواعد کے مطابق جائز ہے واجب نہیں اس کی تاویل میں مفسرین کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ آیت منسوخ ہے۔ منسوخ ہونے کا قول امام طبری نے آیت کی تفسیر میں بیان کردہ اقوال میں سب سے پہلے بیان کیا ہے:

"بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ حکم فرضیت صوم کے اولین مرحلے میں تھا،

مقیمین میں جو لوگ روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے تھے ان میں سے جو چاہتا روزہ رکھتا، اور جو چاہتا روزہ نہ رکھتا اور فدیہ دے دیتا تھا۔ اور ایک دن کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلاتا تھا۔ یہاں تک کہ یہ حکم منسوخ ہو گیا اور رخصت صرف مریض اور مسافر کے لیے بچی"[1]

نسخ بعد کی آیت سے ہے:

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ۔ (البقرہ : ۱۸۵)

لہٰذا جو شخص اس مہینے کو پائے اس کو لازم ہے کہ اس پورے مہینے کے روزے رکھے اور جو کوئی مریض ہو یا سفر پر ہو تو وہ دوسرے دنوں میں روزوں کی تعداد پوری کرے۔ اللہ تمھارے ساتھ نرمی کرنا چاہتا ہے۔ سختی کرنا نہیں چاہتا)

اسی طرح زمخشری نے کشاف میں، روزہ کی طاقت رکھنے والوں کے لیے روزہ رکھنے اور فدیہ دینے کے حکم کے منسوخ ہونے کے قول کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ابو حیان نے اس کا حوالہ دیتے ہوئے کہا ہے:

"یہی اکثر مفسترین کا قول ہے"[2]

البتہ امام طبری نے آیت کا حکم منسوخ ہونے کا قول نقل کرنے کے بعد دوسرے لوگوں کا بھی قول نقل کیا ہے:

"یہ حکم منسوخ نہیں ہوا ہے۔ آیت کا کوئی جزء منسوخ نہیں ہے اس کا حکم آیت کے نازل ہونے کے وقت سے قیامت تک کے لیے محکم اور ثابت ہے"[3]

---

[1] تفسیر الطبری: ۲/۷۷ [2] البحر المحیط: ۲/۳۶ [3] تفسیر الطبری: ۲/۸۲

ابن کثیر نے اختلاف سے احتراز کرتے ہوئے مفسرین کے اقوال کی تلخیص کے بعد کہا ہے:

"حاصل یہ کہ نسخ صحتمند اور مقیم شخص کے حق میں ثابت ہے اس پر روزہ رکھنا واجب ہے۔ ارشاد باری ہے 'فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ'، رہا شیخ فانی جو روزہ رکھنے کی طاقت نہیں رکھتا تو اس کے لیے روزہ نہ رکھنا جائز ہے اور اس پر قضا نہیں اس لیے کہ اس سے اب امید نہیں کہ کبھی اس کی ایسی حالت ہوسکے گی جب وہ اس کی قضا کرسکے گا۔"[1]

زمخشری کو پس و پیش ہے کہ اس آیت کا حکم منسوخ ہے یا یہ کہ "آیت میں "الذین یُطیقونہ" کے معنی ہیں 'جو لوگ تنگی اور پریشانی سے بدقت روزہ رکھ سکیں'، اور وہ بوڑھے لوگ ہیں۔ ان لوگوں کے لیے روزہ نہ رکھنے اور فدیہ ادا کرنے کا حکم ہے۔ اس توجیہ کی صورت میں آیت کا حکم غیر منسوخ ہوگا۔"

عدم نسخ کے قائلین نے آیت کی تاویل میں مختلف آراء بیان کی ہیں:

"بعض لوگوں نے بصراحت کہا ہے کہ آیت میں 'لا' نافیہ محذوف ہے جو مراد ہے۔ انہوں نے آیت کی تفسیر میں حضرت ابن عباس کا قول بھی نقل کیا ہے 'لا رخصۃ الا للذی لا یطیق الصوم (رخصت صرف اس شخص کے لیے ہے جو روزہ رکھنے کی طاقت نہیں رکھتا) حضرت عطاء اس شخص کی تعیین کرتے ہیں جس کے لیے روزہ نہ رکھنا اور فدیہ ادا کرنا جائز ہے۔ کہتے ہیں:

"وہ ضعیف شخص ہے جو کوشش کے باوجود روزہ رکھنے پر قادر نہ ہو، لیکن جو شخص کچھ مشقت سے روزہ رکھ سکتا ہو اسے روزہ رکھنا چاہیے روزہ ترک کرنے کی اسے رخصت نہیں"[2]

---

[1] تفسیر ابن کثیر ۲۰۵/۱ طبع المنار۔

[2] تفسیر الطبری: ۲/۷۷

ابوحیان نے یہ ذکر کرنے کے بعد کہ نسخ کا قول اکثر مفسرین کا ہے کہا ہے:

"بعض مفسرین نے جائز قرار دیا ہے کہ آیت میں 'لا' محذوف ہو۔ اس وقت فعل منفی ہو جائے گا اور تقدیر ہوگی' وعلی الذین لا یطیقونہ، لا محذوف ہے اور وہ مراد ہے۔

جیسے شاعر کا قول:

اُلیت أمدح مقرفا ابدًا

یبقی المدیح ویذھب الرفد

لا محذوف ہے تقدیر ہے۔ لا أمدح....

دوسرے شاعر کا قول ہے:

تخالف فلا واللہ تھبط تلفۃ من الارض الا انت للذل عارف

(مخالفت کر۔ خدا کی قسم تم جس جگہ بھی جاؤ گے، وہاں ذلت سے دوچار ہوگے)

'لا' محذوف ہے، تقدیر ہے۔ لا تھبط۔

امرؤ القیس کا شعر ہے:

فقلت یمین اللہ ابرح قاعدًا ولو قطعوا رأسی لدیک وأوصالی

(میں نے کہا خدا کی قسم میں تمہارے پاس بیٹھا رہوں گا۔ خواہ وہ لوگ میرا سر قلم کردیں اور میرا جوڑ جوڑ الگ کردیں)

لا محذوف ہے۔ تقدیر ہے: لا أبرح قاعدًا۔

پھر ابوحیان کہتے ہیں:

"لا کو مقدر ماننا غلط ہے۔ اس لیے کہ یہاں التباس کا اندیشہ ہے۔ جو بات متبادر الی الفہم ہے وہ یہ کہ فعل مثبت ہے۔ 'لا' کو محذوف مان کر مراد لینا صرف قسم میں جائز ہے، جن اشعار سے استدلال کیا گیا ہے وہ سب قسم کے باب میں سے ہیں۔ اس کی علت نحو میں مذکور ہے"[1]

---

[1] البحر المحیط: ۳۶/۲۔

نحو میں قسم کے علاوہ میں 'لا' کو محذوف ماننا ممنوع نہیں ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ جب فعل مضارع منفی ہو تو قسم کے ساتھ حذف واجب ہے۔ اس کے علاوہ دوسری صورت میں جائز ہے جیسا کہ ہم نے ابھی المغنی سے ابن ہشام کا کلام نقل کیا ہے۔

عدم نسخ کے قائلین میں سے بعض مفسرین 'لا' محذوف نہیں مانتے، لیکن انجام کار آیت کی تاویل اس طرح کرتے ہیں کہ فعل مثبت ہونے کے باوجود حکم معطل ہو کر رہ جاتا ہے۔ مثلاً کہتے ہیں:

"اور فدیہ دینا ان لوگوں کے لیے جائز ہے جو عالم شباب میں روزہ رکھنے پر قادر تھے۔ مگر اب معذور ہو گئے ہیں۔ . . . اس طرح رخصت ان لوگوں کے لیے ثابت ہو گئی جو روزہ رکھنے کی طاقت نہیں رکھتے"[1]

یا کہتے ہیں:

"جب رمضان آئے اور کسی شخص پر گزشتہ رمضان کے روزوں کی قضا ہو، جنہیں وہ اس زمانے میں رکھ سکتا تھا مگر اس نے چھوڑ دیا تھا تو اس پر فدیہ دینا لازم ہے"

اب وقت آگیا ہے کہ ہم آیت میں براہ راست غور کریں اور اس پر اس کی تاویل میں کہے گئے اقوال کو پرکھیں۔ یہ کہنا کہ آیت کا حکم بعد کی آیت سے منسوخ ہے۔ اگر اسے ان لوگوں کا قول کمزور نہ کرتا ہو (جسے امام طبری نے نقل کیا ہے) جنہوں نے کہا ہے کہ "یہ حکم منسوخ نہیں ہوا ہے۔ اس کا کوئی جزء منسوخ نہیں ہے۔ اس کا حکم آیت کے نزول کے وقت سے قیامت تک کے لیے محکم اور ثابت ہے"، تب بھی یہ تو ثابت ہے کہ دونوں آیتوں سے دو مختلف حالتوں کے بارے میں حکم دیا گیا ہے۔ فدیہ ان لوگوں پر ہے جو (بدقت و مشقت) روزہ رکھ سکتے ہوں۔ اور قضاء دوسرے دنوں میں ان

---

[1] تفسیر بغوی برحاشیہ تفسیر ابن کثیر ص۱۴۲ طبع المنار۔

لوگوں پر ہے جو مریض ہوں یا سفر میں ہوں۔

قضاء کی مشروعیت صرف اس شخص کے لیے ہے جسے کوئی عذر پیش آئے۔ جس سے رمضان میں اس کے لیے روزہ نہ رکھنا جائز ہو جائے۔ عذر ختم ہو جانے کے بعد اس پر قضاء لازم ہے۔ جتنے دن اس نے رمضان میں، روزے نہیں رکھے تھے اتنے دنوں کی قضا کرے گا۔ اس صورت میں قضاء کے بدلے فدیہ قابل قبول نہیں ہوگا۔

آیت میں جن لوگوں پر فدیہ واجب کیا گیا ہے ان کے لیے 'یطیقونہ' کے الفاظ آئے ہیں۔ پھر کیا ہم اسے 'لا یطیقونہ' کے معنی میں لے لیں۔ ہم پورے طور پر مستبعد سمجھتے ہیں کہ یہاں 'لا' محذوف ہو اور مراد ہو۔ یہ آیت تشریع و احکام کی آیات میں سے ہے اور یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ قرآن مثبت الفاظ میں تعبیر کرے اور ہم اس کی تاویل نفی اور حذف سے کرنے لگیں، ابو حیان کے الفاظ میں:

"لا کو مقدر ماننا غلط ہے اس لیے کہ یہاں التباس کا اندیشہ ہے۔ جو بات متبادر الی الفہم ہے وہ یہ کہ فعل مثبت ہے"

اگر فدیہ ان لوگوں پر ہوتا ہے جو طاقت نہیں رکھتے ہیں تو نص شرعی میں حرف نفی 'لا' موجود ہوتا اور اس طرح اثبات اور نفی کی تاویل میں اختلاف کرنے کی گنجائش ہی نہ رہتی۔ جب اللہ تعالیٰ روزے کے احکام سے متعلق (اثبات کے الفاظ میں) فرماتا ہے "وعلی الذین یطیقونہ...." تو ہمارے لیے مناسب نہیں کہ ہم اس کی تاویل نفی سے کریں۔ اور اس طرح صریح مثبت حکم کے برعکس نفی کا حکم نکال لیں۔

ہمارا طریقۂ بحث ہم پر لازم کرتا ہے کہ ہم اس اختلاف اور منازعہ میں نص قرآنی سے رجوع کریں اور لفظ "یطیقونہ" میں غور کریں جس سے لفظ کے راز اور حکم کی بنیاد تک رسائی حاصل ہو۔ یہ واضح ہے کہ جن لوگوں نے 'لا' کو — بصراحت یا انجام کار — محذوف مان کر آیت کی تاویل کی ہے انھوں نے 'یطیقونہ' کو 'یستطیعونہ' کے معنی میں لیا ہے۔ حالانکہ دونوں ایک معنی میں نہیں ہیں۔ استطاعت کے لفظ میں طواعیت، موافقت اور قدرت کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اگر مسلمان

میں روزہ رکھنے کی استطاعت ہے تو مشروعیت باقی ہے۔ اس وقت نہ فدیہ قابل قبول ہوگا نہ قضاء۔ اور 'طاقت' عربی زبان میں انتہائی مشقت اور از حد دقت کو کہتے ہیں۔ جب ایک شخص اپنے ساتھی سے کہتا ہے ھل تطیق ھذا؟ (کیا تم اسے کرنے کی طاقت رکھتے ہو؟) تو وہ اس وقت یہ گمان کرتا ہے کہ یہ کام مشکل ہے جسے وہ شاید نہ کر سکے۔ لفظ کی اسی دلالت سے 'طاقت' کو طبیعیات اور ریاضیات کی سائنسی اصطلاح (ENERGY) میں منتقل کر دیا گیا۔

ہم جب اس لفظ کے قرآنی استعمال کا استقرار کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ یہ قرآن میں بحیثیت اسم و فعل تین مرتبہ استعمال ہوا ہے۔ تمام جگہوں پر اس کا سیاق "انتہائی مشقت اور از حد قوت برداشت" کے معنی پر دلالت کرتا ہے۔ تینوں آیتیں سورۂ بقرہ کی ہیں:

قالوا لا طاقۃ لنا الیوم بجالوت وجنودہ۔ (البقرۃ۔ ۲۴۹)

ربنا ولا تحملنا ما لا طاقۃ لنا بہ۔ (البقرۃ۔ ۲۸۶)

ان دونوں آیتوں کی روشنی میں ہم تیسری آیت کا مطلب سمجھ سکتے ہیں:

وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین (البقرۃ۔ ۱۸۴)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب روزہ ناقابل برداشت ہو تو انسان مکلف نہیں رہتا۔ اس لیے کہ شرع میں ناقابل برداشت چیز کا انسان کو مکلف نہیں قرار دیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ انسان کو اس کی طاقت کے بقدر ہی مکلف قرار دیتا ہے۔ آیت میں فدیہ کا حکم ان لوگوں کے لیے نہیں ہے جو روزہ رکھ سکتے ہیں اس لیے کہ استطاعت کی صورت میں انسان مکلف رہتا ہے۔ اسی طرح فدیہ کا حکم ان لوگوں کے لیے بھی نہیں ہے جو روزہ رکھنے کی طاقت ہی نہیں رکھتے۔ اس لیے کہ جو شخص طاقت ہی نہ رکھتا ہو وہ مکلف نہیں۔ فدیہ صرف ان لوگوں کی آسانی کے لیے ہے جو بدقت و مشقت روزہ رکھ سکتے ہوں۔ یعنی روزہ رکھنے سے ان کی طاقت ختم ہو جاتی ہو اور قوت برداشت جواب دے جاتی ہو، ان کی حالت ایسی بھی نہ ہو کہ وہ ان روزوں کی قضاء دوسرے

دنوں میں کر سکیں۔

یہاں ہم ان لوگوں کا قول قبول کرتے ہیں جنہوں نے آیت کی تفسیر یہ کی ہے:

"اس سے مراد وہ مریض جس کے صحتیاب ہونے کی امید نہ ہو اور بوڑھا کھوسٹ ہے۔ اس پر قضا بھی نہیں اس لیے کہ اب امید نہیں کہ کبھی اس کی ایسی حالت ہو سکے گی جب وہ اس کی قضا کر سکے گا"

اسی طرح ہم زمخشری کا یہ قول قبول کرتے ہیں:

"الذین یطیقونہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو بدقت و مشقت روزہ رکھ سکتے ہوں اور وہ بوڑھے لوگ ہیں۔ ان لوگوں کے لیے روزہ نہ رکھنے اور فدیہ ادا کرنے کا حکم ہے اس توجیہ کی صورت میں آیت کا حکم غیر منسوخ ہوگا"

یہ ان لوگوں کی آسانی کے لیے ہے جو دوسرے دنوں میں قضا نہیں کر سکتے۔ اس طرح آیت اپنے صریح نص پر باقی رہتی ہے۔ "وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین" اور "لا" نافیہ محذوف ماننے کی ضرورت نہیں پڑتی۔

وہ حرف جس کا عمل باطل قرار دیا گیا ہے

اس سے ملتی جلتی ایک مثال صریح نص میں حرف "لا" کے رہتے ہوئے اس کے عمل کو باطل قرار دینے کی ہے۔ سورۂ توبہ کی مندرجہ ذیل آیت میں:

"لَا یَسْتَاْذِنُکَ الَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ اَنْ یُّجَاھِدُوْا بِاَمْوَالِھِمْ وَاَنْفُسِھِمْ۔ (التوبہ: ۴۴)

جو لوگ اللہ اور روز آخر پر ایمان رکھتے ہیں وہ کبھی تم سے یہ درخواست نہ کریں گے کہ انہیں اپنی جان و مال کے ساتھ جہاد کرنے سے معاف رکھا جائے کہ

اس آیت کا صریح سیاق یہ ہے کہ "اہل ایمان جہاد کے سلسلہ میں اجازت

طلب نہیں کرتے ،، جبکہ مفسرین نے اسے اس پر محمول کیا ہے کہ " وہ پیچھے رہ جانے، بیٹھ رہنے اور جہاد کے لیے نہ نکلنے کی اجازت طلب نہیں کرتے " اس طور پر ان کے نزدیک اجازت صرف پیچھے رہ جانے اور بیٹھے رہنے کے لیے طلب کی جاتی ہے۔

امام طبری نے فرمایا:

" جو شخص اللہ پر ایمان لاتا ہے اس کی تصدیق کرتا ہے اور اس کی وحدانیت حشر و نشر، آخرت اور ثواب و عقاب کا اقرار کرتا ہے۔ وہ جہاد اور جان و مال سے اللہ کے دشمنوں سے جنگ نہ کرنے کی اجازت نہیں طلب کرے گا۔ ابن عباس رضؓ سے روایت ہے: " اسی سے منافقوں کو عار دلایا جا رہا ہے جنہوں نے کر بلا کسی عذر کے جہاد نہ کرنے کی اجازت طلب کی تھی اور اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کا عذر قبول کرتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جہاد نہ کرنے کی اجازت طلب کرنے نہیں گئے ،، [1]

یہ تاویل اس تاویل کے برعکس معلوم دیتی ہے جو زمخشری نے کی ہے:

" اہل ایمان کی عادت نہیں کہ وہ آپ سے جہاد کی اجازت طلب کریں۔ مخلص مہاجرین انصار کہتے تھے کہ ہم نبی سے ہرگز اجازت طلب نہیں کریں گے۔ ہم اپنی جان اور مال سے ان کے ساتھ ضرور جہاد کریں گے " [2]

اس کا فیصلہ کرنے کے لیے ہم نص قرآنی میں غور کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ آیت کو " پیچھے رہ جانے، جہاد نہ کرنے اور جہاد فی سبیل اللہ ترک کر دینے کی اجازت نہ طلب کرنے " پر محمول کرنے سے مقام کی عظمت ضائع ہو جاتی ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آیت کا مطلب صریح نص کے مطابق یہ سمجھا جائے کہ " اہل ایمان جہاد کرنے کی اجازت طلب نہیں کرتے ہیں " نہ یہ کہ " اہل ایمان پیچھے رہ جانے اور جہاد نہ کرنے کی اجازت طلب نہیں کرتے ہیں ،، مومن کے شایان شان نہیں کہ فریضہ

---

[1] تفسیر الطبری: ۱۰/۱۰۰ [2] الکشاف: ۲/۱۵۴ سورۂ توبہ۔

جہاد ادا کرنے کے لیے اجازت طلب کرے جس طرح کہ نماز ادا کرنے، زکوٰۃ دینے رمضان کے روزے رکھنے اور حج کرنے کے لیے اجازت طلب نہیں کرتا۔

سورۂ توبہ کی یہ آیت غزوۂ تبوک کے موقع پر نازل ہوئی۔ اس وقت جبکہ صحابہ جان و مال کے ساتھ اللہ کے راستے میں جہاد کے لیے نکل کھڑے ہوئے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جہاد کے لیے نکلنے کی اجازت طلب کرنے کا کوئی موقع نہ تھا۔ بلکہ ایسے موقع پر اجازت طلب کرنے کا مطلب تردد اور سستی ہوتا ہے۔ جن لوگوں کو تردد ہوتا ہے وہی ایسے موقع پر شک اور حیرت کے ساتھ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت طلب کرتے ہیں کہ وہ جہاد کے لیے نکلیں یا نہ نکلیں۔ اگر حقیقت میں ان کا نکلنے کا ارادہ ہوتا تو وہ بغیر کسی تردد اور سستی کے تیاری میں لگے ہوتے، اور اس انتظار میں ہوتے کہ کب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نکلنے کا اعلان کریں اور وہ نکل کھڑے ہوں

یہ ہے وہ مفہوم جو صریح نص سے معلوم ہوتا ہے۔ اس کا صریح سیاق بعد کی آیات کے ساتھ یہ ہے:

اِنَّمَا یَسْتَاْذِنُكَ الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوْبُهُمْ فَهُمْ فِیْ رَیْبِهِمْ یَتَرَدَّدُوْنَ ○ وَلَوْ اَرَادُوا الْخُرُوْجَ لَاَعَدُّوْا لَهٗ عُدَّةً وَّلٰكِنْ كَرِهَ اللّٰهُ انْۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِیْلَ اقْعُدُوْا مَعَ الْقٰعِدِیْنَ۔ (التوبہ: ۴۵-۴۶)

ایسی درخواستیں تو صرف وہی لوگ کرتے ہیں جو اللہ اور روز آخر پر ایمان نہیں رکھتے، جن کے دلوں میں شک ہے اور وہ اپنے شک ہی میں متردد ہو رہے ہیں۔ اگر واقعی ان کا ارادہ نکلنے کا ہوتا تو وہ اس کے لیے کچھ تیاری کرتے لیکن اللہ کو ان کا اٹھنا پسند ہی نہ تھا اس لیے اس نے انھیں سست کر دیا۔ اور کہہ دیا گیا کہ بیٹھ رہو۔ بیٹھنے والوں کے ساتھ۔

ان آیات کے ساتھ سورۂ توبہ کی آیت ۸۳ کا بھی مطالعہ کیجیے جو ان منافقین کے

بارے میں ہے جن کے دلوں میں شک ہے اور جو شک کی بنیاد پر تردد کرتے ہیں:

"فَإِنْ رَّجَعَكَ اللّٰهُ إِلٰى طَآئِفَةٍ مِّنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُل لَّن تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَن تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا إِنَّكُمْ رَضِيتُم بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ۔

(التوبہ ۸۳)

اگر اللہ ان کے درمیان تمہیں واپس کر جائے اور آئندہ ان میں سے کوئی گروہ جہاد کے لیے نکلنے کی تم سے اجازت مانگے تو صاف کہہ دینا "اب تم میرے ساتھ ہرگز نہیں چل سکتے اور نہ میری معیت میں کسی دشمن سے لڑ سکتے ہو۔ تم نے پہلے بیٹھ رہنے کو پسند کیا تھا تو اب گھر بیٹھنے والوں ہی کے ساتھ بیٹھے رہو۔

اس لیے جب اللہ تعالیٰ اپنے نبی مصطفیٰ سے فرماتا ہے:

"لا یستأذنوك الذین یومنون باللہ والیوم الآخر ان یجاھدوا ....."

تو اس محکم آیت کو ہم اس کے صریح لفظ اور سیاق کے مطابق سمجھتے ہیں اور طبری کی طرح اس کی یہ تاویل نہیں کرتے کہ "اہل ایمان آپ سے جہاد ترک کرنے کی اجازت طلب نہیں کرتے۔"

وہ حروف جن کی تاویل دوسرے حروف سے کی گئی ہے

اب ہم کچھ دوسرے حروف میں غور کریں گے جنہیں اہل تفسیر نہ زائد قرار دیتے ہیں نہ محذوف، لیکن ان کے بارے میں اہل نحو کے ایک مسلک کو مانتے ہیں اور وہ یہ کہ "حروف جر کو ایک دوسرے کی جگہ لایا جا سکتا ہے اور ایک دوسرے کے قائم مقام کیا جا سکتا ہے . . ." بقول ابن ہشام اہل نحو میں یہ رائج ہے وہ اس سے وہ استدلال کرتے ہیں [1]

---

[1] مغنی اللبیب: ۲/۱۶۳ طبع مصر

اس مسلک کا اہل لغت میں سے کچھ لوگوں نے رد کیا ہے جنہیں 'ابو ہلال عسکری' نے محققین کہا ہے اور' ابن درستویہ' سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے:

"دو حروف میں سے ایک کو دوسرے کی جگہ لانے سے لغت کی حقیقت باطل ہو جاتی ہے اس کی حکمت میں فساد واقع ہو جاتا ہے اور ایسی بات کہی جاتی ہے جو عقل و قیاس کے برخلاف ہے"

ابو ہلال کہتے ہیں:

"اس لیے کہ حروف کو جب ایک دوسرے کی جگہ استعمال کیا جائے گا تو وہ اپنی حقیقتوں سے نکل جائیں گے اور ہر ایک، دوسرے کے معنی میں استعمال ہو گا۔ اس سے لازم آئے گا کہ دو مختلف الفاظ کا ایک معنی ہو، اور محققین ایسا نہیں کہتے۔ ایسا تو وہی کہہ سکتا ہے جو معانی سے نا واقف ہو"۔[1]

ان لوگوں کے قول "بعض حروفِ جر ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں" پر تبصرہ کرتے ہوئے ابن ہشام نے کہا ہے:

"ایسا کبھی کبھی ہوتا ہے۔ اگر یہ نہ کہا جائے گا تو استدلال مشکل ہو جائے گا۔ اس لیے کہ ہر وہ مقام جہاں وہ اس کا دعویٰ کریں گے، وہاں ان سے کہا جائے گا کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ یہاں نیابت واقع ہوئی ہے۔ اگر ان کا یہ قول صحیح ہو جائے تو یہ کہنا بھی جائز ہو جائے گا۔ مررت فی زید دخلت من عمر، کتبت الی القلم۔

بصریین اور ان کی اتباع کرنے والے ان مقامات پر جہاں نیابت کا دعویٰ کیا جاتا ہے یہ سمجھتے ہیں کہ حرف اپنے حقیقی معنی پر باقی رہتا ہے"۔

اس سلسلہ میں کچھ ڈھیل فعل میں ہو سکتی ہے۔ اس لیے کہ فعل میں اس قسم کی ڈھیل

---

[1] ابو ہلال العسکری: الفروق اللغویۃ ۔۔ ۱۳ طبع الحلبی۔

حرف کے مقابلہ میں زیادہ آسان ہے۔

'فی'، 'ل' کے معنی میں:

اس اختلاف کو ہم قرآن کے اعلیٰ بیان پر پیش کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ وہ انکار کرتا ہے کہ ہم اس کے کسی حرف کی دوسرے حرف سے تاویل کریں جو اس کی نیابت کر سکے۔ مثلاً سورۂ توبہ کی ایک آیت ہے:

"فھم فی ریبھم یترددون" (۴۵)

اس آیت میں کہا گیا ہے کہ حرف 'فی' کی تاویل حرف 'من' یا 'ل' سے کی جا سکتی ہے۔ یعنی فھم من ریبھم یترددون یا فھم لریبھم یترددون۔ حالانکہ دونوں میں سے کوئی حرف، نص قرآنی کے حرف کی قائم مقامی نہیں کر سکتا۔ اس سے مقصود تعلیل نہیں ہے جو حرف 'ل' سے مستفاد ہوتی ہے بلکہ 'فی' کی تعبیر سے مقصود، استغراق اور ملابست ہے جو 'فی' کی ظرفیت میں ملحوظ ہے۔

'عن'، 'فی' کے معنی میں:

اسی طرح سورۂ ماعون کی آیت میں حرف 'عن' ہے

فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّيْنَ، الَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُوْنَ (الماعون۔ ۴۔۵)

ہم ان لوگوں کا قول مستبعد سمجھتے ہیں جو آیت میں سھو عن الصلاۃ کی تاویل 'سھو فی الصلاۃ' سے کرتے ہیں۔ اس لیے کہ نماز میں سہو کوئی ایسی خطا یا برائی نہیں ہے جس پر تنبا ہی سنائی جائے۔ ہر مومن اپنی نماز میں بھولتا ہے اور سجدۂ سہو کے ذریعے یا سنن ونوافل کے ذریعے اس کی تلافی کر لیتا ہے جیسا کہ احکام عبادات میں 'باب الصلاۃ' میں بیان کیا گیا ہے۔

اسی طرح ہم 'سھو عن الصلاۃ' کی اس تفسیر پر بھی مطمئن نہیں جس پر امام طبری نے اپنے اطمینان کا اظہار کیا ہے:

"میرے نزدیک اس کی تفسیر میں وارد تمام اقوال میں سب سے زیادہ قرینِ صواب یہ قول ہے کہ اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو نماز سے غفلت برتتے ہیں اور اسے چھوڑ کر دوسرے کاموں میں مشغول رہتے ہیں۔ اس طرح کبھی نماز ہی چھوڑ بیٹھتے ہیں اور کبھی وقت ختم ہو جانے کے بعد ادا کرتے ہیں۔ اس طور پر ان لوگوں کا قول صحیح قرار پاتا ہے جو کہتے ہیں کہ اس سے مراد نماز کے وقت کا خیال نہ رکھنا ہے۔ اور ان لوگوں کا قول جو کہتے ہیں کہ اس سے مراد نماز کا ترک کرنا ہے"۔[۱]

ان دونوں تاویلوں سے ملتی جلتی تاویل وہ ہے جو زمخشری نے کی ہے:

"یا اس سے مراد یہ ہے کہ وہ اس طرح نماز ادا نہیں کرتے جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف نے ادا کی ہے، بلکہ بغیر خشوع اور انابت کے جلدی جلدی ٹھونگیں مار لیتے ہیں، اور داڑھی اور کپڑوں سے کھیلنے، جمائی لینے، ادھر ادھر دیکھنے اور دوسرے مکروہات سے اجتناب نہیں کرتے۔ یہاں تک کہ انہیں یہ بھی یاد نہیں رہتا کہ کتنی رکعتیں ہوئیں اور کون کون سی سورتیں پڑھیں"۔[۲]

جب ہم اس آیت کو اس کے سیاق و سباق سے ملا کر سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں تو حرف 'عن' کا راز آشکارا ہوتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ یہاں ان نمازیوں کے لیے تباہی سنائی گئی ہے جو اپنی نمازوں سے بے پرواہ ہوتے ہیں جو نماز کو خالق کے سامنے کھڑا ہونا تصور نہیں کرتے کہ اس سے انسان کا غرور ٹوٹ جائے۔ وہ بری باتوں اور برے کاموں سے رک جائے اور اپنے خالق کی جلالت و عظمت اور قدرت کے سامنے خشوع اور تواضع اختیار کرے۔ اور اس کا ضمیر لرز جائے۔ اور اس کے نتیجے میں وہ یتیم

---

[۱] تفسیر الطبری۔ تیسواں پارہ سورہ ماعون۔

[۲] الکشاف: ۴/۲۳۶۔ اس کے ساتھ دیکھیے۔ تفسیر الرازی: ۸/۴۹۱۔

اور مسکین کے معاملہ میں اللہ سے ڈرے اور ان کا حق ادا کرتے ہوئے ان کے ساتھ حسنِ سلوک کرے۔

معلوم ہوا کہ 'سہو عن الصلاۃ' سے مراد نہ نماز میں بھولنا ہے، نہ نماز کا ترک کرنا ہے، نہ نماز کے وقت سے بے پرواہی ہے اور نہ داڑھی اور کپڑوں سے کھیلنا اور جماہی لینا ہے، اس سے مراد اس کی حکمت سے غافل ہونا اور اس کو محض دکھاوے کے لیے پڑھنا ہے۔ بعض لوگ نماز وقت پر ادا کرتے ہیں۔ مگر ان کی نمازیں حقیقی روح سے خالی ہوتی ہیں۔ جو شخص یتیم کو جھڑکتا ہو اور مسکین کو کھانا کھلانے پر نہ اکساتا ہو، اس کی نماز خشوع کرنے والے دل اور مومن ضمیر سے ادا نہیں ہو سکتی اور جب نماز بری باتوں اور برے کاموں سے نہ روک سکے تو یہی اس سے غفلت اور بے پرواہی ہے۔ اس صورت میں نماز محض ظاہری رسوم وعادات کی طرح ادا کی جاتی ہے اور اس سے مقصود محض دکھاوا ہوتا ہے۔

'ثم' فضیلت و مرتبہ میں تراخی کے معنی ہیں:

اسی کے ساتھ ہم سورۃ بلد کی آیت میں حرف 'ثم' میں تدبر کریں گے:

"فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ۝ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ ۝ فَكُّ رَقَبَةٍ ۝ أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ ۝ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ۝ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ۝ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ ۝ (البلد: ۱۱-۱۷)

اس نے دشوار گزار گھاٹی سے گزرنے کی ہمت نہ کی اور تم کیا جانو کہ کیا ہے وہ دشوار گزار گھاٹی؟ کسی گردن کو غلامی سے چھڑانا یا فاقے کے دن کسی قریبی یتیم یا خاک نشیں مسکین کو کھانا کھلانا پھر (اس کے ساتھ یہ کہ) آدمی ان لوگوں میں شامل ہو جو ایمان لائے اور جنہوں نے ایک دوسرے کو صبر اور (خلقِ خدا پر) رحم کی تلقین کی)

مفسرین نے حرف 'ثم' کے ذریعے جو تراخی کے ساتھ ترتیب کا فائدہ دیتا ہے، 'فک رقبۃ'، پر 'ایمان' کے عطف ہونے کے بارے میں طویل غور وتدبر کیا ہے، اور ایسی تاویل کی ہے جو آیت کو اس کے صریح سیاق اور ظاہری مفہوم سے نکال دیتی ہے۔ اور اس کا یہ مطلب نکالا ہے کہ ایمان ماقبل چیزوں سے بلند تر ہے، تراخی ترتیب میں نہیں مرتبہ میں ہے۔ کہتے ہیں کہ یہاں 'ثم' لانے سے مقصود یہ بتلانا ہے کہ ایمان کا مرتبہ غلام آزاد کرنے اور یتیم ومسکین کو کھانا کھلانے سے بلند تر ہے۔ تاکہ دونوں ایک مرتبہ میں نہ ہو جائیں۔ کشاف میں زمخشری کی عبارت یہ ہے:

> "ثم، کو ترتیب میں نہیں بلکہ فضیلت و مرتبہ میں تراخی کے لیے لایا گیا ہے۔ اس لیے کہ ایمان دوسری تمام چیزوں سے مقدم ہوتا ہے کوئی عمل صالح بغیر اس کے معتبر نہیں"

یہی ابوحیان کا بھی خیال ہے، اسی کو تفصیل سے بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> "ثم، زمانہ میں تراخی کے لیے نہیں بلکہ فضیلت میں تراخی کے لیے آیا ہے۔ اس لیے کہ ایمان کا تمام اعمال حسنہ پر مقدم ہونا ضروری ہے، ایمان عمل کرنے والے کی طرف سے اس کے اعمال کی صحت کے لیے شرط ہے۔ یا پھر آیت کا مطلب یہ ہے کہ" پھر انجام کار وہ ان لوگوں میں سے ہوا جن کا خاتمہ ایمان پر ہوا۔ اس لیے کہ ایمان پر خاتمہ طاعات سے انتفاع کے لیے شرط ہے۔ یا یہ کہ بیان کرنے میں تراخی ہے۔ گویا یہ کہا گیا ہے کہ "تم یہ یاد کرو کہ وہ ان لوگوں میں سے ہوا جو ایمان لائے"...[1]

ان تاویلات سے ہٹ کر جب ہم حرف 'ثم' کا مطالعہ سیاق میں صرف معنی پر

---

[1] البحر المحیط۔ جزء ۸ سورۃ البلد

کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ قرآن جب اقتحام عقبہ (گھاٹی پار کرنے) کے مراحل کو جنہیں ایک ممتاز انسان کو طے کرنا چاہیے، ترتیب وار بیان کرتا ہے تو آزاد کرنے اور رحم و کرم کا برتاؤ کرنے کو ایمان سے پہلے دو اقدامات کے طور پر بیان کرتا ہے جو ایمان کے لیے لازم ہیں۔ اس طرح وہ کہتا ہے کہ اس شخص میں ایمان کی کوئی امید نہیں جو اللہ کے بندوں کو غلام بنائے رہے یا سنگ دلی کے سبب فاقے کے دن رشتہ دار یتیم یا خاک نشیں مسکین کی بھوک کی پرواہ نہ کرے۔ ایسے شخص میں ایمان صادق کی کوئی گنجائش نہیں۔

حرف "ثم" کے سمجھنے میں سورۂ ماعون اور سورۂ آل عمران کی آیتوں سے مدد ملتی ہے:

"أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ، فَذَٰلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ۔ (الماعون: ۱-۳)

تم نے دیکھا اس شخص کو جو آخرت کی جزا و سزا کو جھٹلاتا ہے؟ وہی تو ہے جو یتیم کو دھکے دیتا ہے اور مسکین کو کھانا دینے پر نہیں اکساتا۔

كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ، تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ۔ (آل عمران - ۱۱۰)

اب دنیا میں وہ بہترین گروہ تم ہو جسے انسانوں کی ہدایت و اصلاح کے لیے میدان میں لایا گیا ہے۔ تم نیکی کا حکم دیتے ہو بدی سے روکتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔

ان آیتوں میں ایمان سے پہلے نیکی کا حکم دینے اور برائی سے روکنے کا تذکرہ ہے۔ ان میں اس قسم کے احتراز کی ضرورت نہیں کہ "ایمان طاعات کی صحت کے لیے شرط ہے" اس لیے کہ یہ تو اصل عقیدہ ہے بلکہ دراصل احتراز اس گمان سے ہے کہ ایمان مجاہدہ، جود و سخا اور ایثار سے بے نیاز کر دیتا ہے اور یہ کہ عبادات کی ادائیگی سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ذمہ داری اور صبر، حق اور رحم کی باہم تلقین

معاف ہو جاتی ہے۔

د۔ 'أو' کے معنی ہیں:

قرآن کے جن حروف کی مفسرین نے تاویل کی ہے ان میں ایک سورۂ نساء کی مندرجہ ذیل آیت میں حرف 'و' ہے۔

"فانکحوا ماطاب لکم من النساء مثنی وثلاث ورباع

(النساء - ۳)

گویا انھوں نے یہ سمجھا کہ 'و' کے ذریعے عطف سے حاصل جمع کا مفہوم نکلتا ہے۔ یعنی نو عورتیں۔ اسی لیے انھوں نے کہا کہ اس آیت میں 'و' 'أو' کے قائم مقام ہے۔ اس کا ابن ہشام نے جو رد کیا ہے۔ یہاں وہی نقل کر دینا کافی ہے۔ کہتے ہیں:

"ایسا لغت میں معروف نہیں ہے۔ یہ صرف بعض ضعیف لغویین اور مفسرین کا قول ہے"

پھر انھوں نے "الرسالۃ المعربۃ عن شرف الاعراب" سے ابوطاہر حمزہ بن الحسین اصفہانی کا کلام نقل کیا ہے:

"سورۂ نساء کی آیت میں یہ کہنا کہ 'و' 'او' کے معنی میں ہے۔ صحیح بات کے ادراک سے عاجزی ہے۔ جان لو کہ اعداد کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس میں اعداد کو آپس میں جوڑ دیا جاتا ہے۔ یہ اصول 'اعداد' ہوتے ہیں جیسے:

"ثلاثۃ ایام فی الحج وسبعۃ اذا رجعتم، تلک عشرۃ کاملۃ"[۱]

---

[۱] البقرۃ: ۱۹۶۔ پوری آیت ہے: فمن لم یجد فصیام ثلاثۃ ایام فی الحج وسبعۃ اذا رجعتم، تلک عشرۃ کاملۃ۔

"وواعدنا موسیٰ ثلاثین لیلۃ واتممناھا بعشر، فتم میقات ربہ اربعین لیلۃ"[1]

لیکن جو ثُلاث اور خُماس کہتے ہیں تو ان سے مراد آٹھ نہیں لیتے اور انھیں اس طرح نہیں جوڑتے جس طرح کہ مذکورہ بالا آیت "ثلاثۃ ایام فی الحج وسبعۃ اذا رجعتم" میں جوڑتے ہیں"

سورۂ نساء کی آیت کو سمجھنے میں سورۂ فاطر اور سورۂ سبا کی مندرجہ ذیل آیات سے مدد ملتی ہے:

"اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ جَاعِلِ الْمَلٰٓئِكَةِ رُسُلًا اُولِيْٓ اَجْنِحَةٍ مَّثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ"

(فاطر - ۱)

"قُلْ اِنَّمَآ اَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ اَنْ تَقُوْمُوْا لِلّٰهِ مَثْنٰى وَفُرَادٰى"

(سبا - ۴۶)

اس سیاق سے ہم 'و' کے بیانی نکتہ کا ادراک کر سکتے ہیں۔ اس لیے کہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ فرشتے سب کے سب دو یا تین یا چار پر والے نہیں ہیں بلکہ ان میں سے کچھ دو پر والے ہیں کچھ تین پر والے اور کچھ چار پر والے، اسی طرح سورۂ سبا کی آیت میں مشرکین مکہ کو اختیار دیا گیا ہے کہ اللہ کے لیے چاہیں تو دو دو کر کے کھڑے ہوں یا تنہا تنہا کھڑے ہوں، اگر یہ کہا جاتا "مثنیٰ او فرادیٰ" تو اس سے لازم آتا کہ سب کے سب یا تو دو دو کر کے کھڑے ہوں یا تنہا تنہا کھڑے ہوں اور ان کے لیے یہ جائز نہ ہوتا کہ بعض حالات میں دو دو کر کے اور بعض حالات میں تنہا تنہا کھڑے ہوں۔

ان مثالوں کی روشنی میں ہم دیکھتے ہیں کہ سورۂ نساء کی آیت میں 'و' کو 'او' کے قائم مقام ماننے سے نہ صرف یہ کہ سیاق درست نہیں ہوتا بلکہ معنی بھی

---

[1] الاعراف: ۱۴۲

مطلق صحیح نہیں ہوتے۔ اس لیے کہ 'أو' کے ذریعے تعبیر کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ ان کو اختیار دے دیا گیا ہے کہ چاہیں دو۲ سے نکاح کریں یا تین۳ سے یا چار۴ سے، چنانچہ جو دو سے نکاح کریں ان کے لیے تین یا چار سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور آیت سے مستفاد حکم یہ نہیں۔ بلکہ آیت سے سمجھ میں آنے والا حکم یہ ہے کہ وہ دو یا تین یا چار عورتوں سے نکاح کرسکتے ہیں، چار سے زیادہ عورتوں سے نکاح جائز نہیں۔

وہ شخص عربی زبان کے اسرار سے ناواقف ہے جو مثنی وثلاث ورباع اور اثنتان وثلاث واربع میں فرق نہیں کرتا۔ حالانکہ اعداد کو صرف اسی وقت جمع کیا جاتا ہے جب وہ اپنی اصل پر ہوں۔ لیکن جب وہ معدول ہو جائیں تو انہیں جمع نہیں کیا جاتا۔

اسی طرح وہ شخص بھی عربی زبان کے اسرار سے نابلد ہے جو مثنی وثلاث ورباع اور مثنی او ثلاث اورباع میں فرق نہیں کرتا۔ مثنیٰ وثلاث ورباع سے تعداد کی اباحت معلوم ہورہی ہے کہ آدمی اپنے حالات کے مطابق دو یا تین یا چار عورتوں سے نکاح کرسکتا ہے جبکہ مثنی او ثلاث اورباع سے صرف اختیار کا اشارہ ملتا ہے کہ وہ یا تو دو۲ سے یا تین۳ سے یا چار عورتوں سے نکاح کرے۔

میں سمجھتی ہوں کہ میں نے جو شواہد پیش کیے ہیں وہ حرف کے اس راز کو آشکارا کرنے کے لیے کافی ہیں کہ کسی حرف کی جگہ کوئی دوسرا حرف نہیں آسکتا۔

یہاں مزید تتبع کی اس لیے ضرورت نہیں کیونکہ عنقریب فصل "قرآن کا اعجاز اسالیب میں" میں قرآنی سیاق میں حرف کے راز میں تدبر کرنے کا مزید موقع ملے گا۔

---

(۲)

قرآن کا اعجاز الفاظ میں

ترادف کی بحث

زمانۂ قدیم سے عربی زبان کے علماء ترادف کی بحث میں مشغول رہے ہیں اور اس میں ان کے مسلک و آراء میں اختلاف رہا ہے۔ ضروری ہے کہ ان کی اس مختلف فیہ بحث میں بیان قرآنی کی فیصلہ کن بات ہو، قرآن جب "کلمہ" کے راز کی طرف اشارہ کرتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ایک کلمہ کی جگہ دوسرے! ان کلمات میں سے جنہیں اس کا مترادف قرار دیا جاتا ہے کوئی کلمہ نہیں آسکتا۔

یہی معاملہ قرآن کے الفاظ کے سلسلہ میں بھی ہے۔ قرآن میں ایک لفظ بھی ایسا نہیں جسے ہٹا کر اس کی جگہ کوئی دوسرا لفظ لایا جاسکے۔ اس بات کا ان خالص اور فصیح اہل عرب نے جن کے درمیان قرآن نازل ہوا تھا، ادراک کر لیا تھا۔

یہاں میں چاہتی ہوں کہ ترادف کے مسئلہ کی کچھ وضاحت کر دوں جس میں طویل عرصے تک بحث و اختلاف رہا ہے۔ ترادف سے ہماری مراد یہ نہیں کہ ایک معنی کے لیے متعدد الفاظ عرب قبائل کی لغات کے اختلاف کی وجہ سے ہوں اس لیے کہ میری معلومات کی حد تک اس سلسلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے[1] ترادف سے ہماری مراد یہ ہے کہ ایک معنی کے لیے کئی الفاظ ہوں اور ان کا سبب تعدد

---

[1] السیوطی: المزھر فی علوم اللغۃ ص ۴۰۵ طبع الحلبی۔

لغات نہ ہو۔ اور نہ ان الفاظ کے درمیان جن کو مترادف کہا جاتا ہے کوئی صوتی قرابت ہو۔

ہم میں سے بعض اس تعدد کو لغوی حس کے فقدان، الفاظ کی دلالتوں کو ضبط کرنے اور معانی کی تعیین میں عدم قدرت کا مظہر شمار کرتے ہیں اور اسے زائد اور بے فائدہ گردانتے ہیں [۱] جبکہ دوسرے لوگ اسے ثروت، وسعت اور تصرف پر قدرت کا مظہر سمجھتے ہیں اور اس لغوی ثروت پر فخر کرتے ہوئے اسے عربی زبان کا ایک امتیاز قرار دیتے ہیں۔

اب جبکہ لغوی مطالعات کی ترقی نے ہمیں اپنی زبان اور دوسری زبانوں کے درمیان سادہ موازنہ اور برتری کے مرحلہ سے آگے بڑھا دیا ہے اور ہمیں لغوی اور صوتی مباحث میں علمی تحقیقات سے حاصل ہونے والی معلومات سے استفادہ کرتے ہوئے عربی زبان کے خصائص و امتیازات میں غور کرنے کی طرف رہنمائی کی ہے۔ اس لیے اب ایک معنی پر دلالت کرنے والے الفاظ کی کثرت فخر و مباہات کی چیز نہیں رہ گئی بلکہ ایک مسئلہ بن گئی ہے جو حل چاہتا ہے۔

ہم جب لغت کی ان کتابوں اور ڈکشنریوں کا مطالعہ کرتے ہیں جو ہم تک پہنچی ہیں تو دیکھتے ہیں کہ ترادف کے مسئلہ پر دو متضاد مسلک پائے جاتے ہیں۔

بعض کتابوں میں ترادف ثابت کیا گیا ہے۔ چنانچہ ان میں ایک معنی یا ایک چیز کے لیے متعدد الفاظ بیان کیے گئے ہیں۔ بغیر یہ اشارہ کیے ہوئے کہ یہ مختلف زبانوں کے الفاظ ہیں۔ یہ مسلک ابو مسحل الاعرابی (دوسری صدی ہجری) صاحب کتاب النوادر اور ابن السکیت (تیسری صدی ہجری) صاحب کتاب الالفاظ کا ہے۔ اسی طرح فیروز آبادی صاحب القاموس کی ایک کتاب ہے

---

[۱] ابن فارس: الصاحبی فی فقہ اللغہ ص۹۸۔

جس کا نام ہے 'الروض المسلوف، فیما لہ اسمان الی الوف دوسری کتاب اسماء العسل' ہے جس میں انھوں نے شہد کے اسّی نام بیان کیے ہیں۔

لیکن بعض کتب لغت ایک چیز یا ایک معنی کے لیے آنے والے الفاظ میں سے ہر لفظ کے لیے خاص دلالت بیان کرتی ہیں۔ یہ ابومنصور الثعالبی صاحب فقہ اللغۃ، ابوہلال العسکری صاحب 'الفروق اللغویہ' اور احمد بن فارس صاحب 'الصاحبی فی فقہ اللغۃ' کا ہے۔ یہ لوگ چوتھی صدی ہجری کے علماء لغت میں سے ہیں۔

دونوں مسالک میں اختلاف قدیم ہے۔ احمد بن فارس نے اصمعی کا ایک قصہ نقل کیا ہے کہ ہارون رشید نے اس سے ایک 'غریب' شعر کے بارے میں دریافت کیا۔ اصمعی نے اس کی تشریح کردی تو رشید نے کہا "اے اصمعی تمھارے نزدیک 'غریب' بھی 'غریب' نہیں رہتا" اصمعی نے کہا اے امیرالمومنین کیوں نہ ہو، مجھے پتھر کے ستّر نام یاد ہیں۔

ابن خالویہ کو یہ کہتے ہوئے سنا گیا کہ مجھے شیر کے پانچ سَو نام اور سانپ کے دو سو نام یاد ہیں۔ لوگ بیان کرتے ہیں کہ ایک دن اس نے حلب میں سیف الدولہ کی مجلس میں کہا مجھے 'سیف' (تلوار) کے پچاس نام یاد ہیں۔ ابوعلی فارسی جو اس دن اس مجلس میں موجود تھے۔ یہ سن کر ہنسے اور کہا۔ مجھے تو صرف ایک نام یاد ہے اور وہ ہے 'سیف'، جب خالویہ نے ان سے پوچھا: "پھر مہند، صارم، قضیب، حسام اور فلاں فلاں نام کیا ہیں؟ تو ابوعلی نے جواب دیا: یہ صفات ہیں۔ لگتا ہے کہ حضرت، اسم اور صفت میں فرق نہیں کرتے"

مبرد اپنی کتاب 'ما اتفق لفظہ واختلف معناہ فی القرآن المجید' میں کہتے ہیں۔

"یہ حروف ہم نے کتاب اللہ سے منتخب کیے ہیں۔ ان کے الفاظ یکساں ہیں۔ لیکن معانی مختلف ہیں۔ وہ تلفظ میں قریب ہیں۔

لیکن مفہوم میں مختلف ہیں جیسا کہ کلام عرب میں پایا جاتا ہے اس لیے کہ اہل عرب کے کلام میں دو الفاظ دو مختلف معانی کے لیے ہوتے ہیں اور دو الفاظ ایک معنی کے لیے ہوتے ہیں اور ایک لفظ دو معانی کے لیے ہوتا ہے:

جیسے دو مختلف الفاظ دو مختلف معنوں کے لیے: ذھب وجاء، قام وقعد، ید ورجل وفرس۔

اور دو مختلف الفاظ ایک معنی کے لیے: ظننت وحسبت (گمان کرنا) قعدت وجلست (بیٹھنا) ذراع وساعد (بازو) انف ومرسن (نکیل)

اور ایک لفظ دو مختلف معنوں کے لیے: وجد وجدا منا (پانا) وجد علی کذا موجدۃ (غصہ ہونا) وجد (جاننا) جیسے وجدت زیدا کریما (میں نے زید کو کریم جانا)[1]

مبرد نے دو مختلف الفاظ ایک معنی کے لیے آنے کی جو مثالیں دی ہیں وہ محل نظر ہیں اس لیے کہ ظن وحسب اور قعود وجلوس اور ذراع وساعد اور أنف ومرسن مترادف نہیں ہیں۔ مبرد دوسری جگہ ترادف کا انکار کرتے ہیں جیسا کہ ہم آگے نقل کریں گے۔

ترادف کے قائلین میں قطربہ، فخر الرازی، تاج السبکی قابل ذکر ہیں۔ قریب قریب یہی سیوطی کا بھی مسلک ہے۔ جبکہ دوسرے علماء ترادف کا قطعی طور پر انکار کرتے ہیں۔ ان میں سے ثعلب بھی ہیں جنہوں نے ابن اعرابی کا یہ قول نقل کیا ہے:

"دو الفاظ جنہیں اہل عرب نے ایک معنی میں استعمال کیا ہے۔

---

[1] المبرد: ما اتفق لفظه واختلف معناه ص ۴۷

ان میں سے ہر ایک میں ایسے معنی ہیں جو دوسرے میں نہیں۔ بسا اوقات ہمیں وہ معلوم ہو گیا ہے تو ہم نے بتلا دیا ہے اور کبھی ہم نہیں جان سکے ہیں تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ اہل عرب کو بھی وہ معلوم نہیں تھے''!

ثعالبی نے 'فقہ اللغہ' میں جو مسلک بیان کیا ہے اس کی رو سے وہ ترادف کا قطعی طور پر انکار کرتے ہیں۔ ابن الانباری 'کتاب الاضداد' میں کہتے ہیں کہ ایک معنی کے لیے دو الفاظ ہوں تو ان کے پیچھے پوشیدہ لغوی علت ہوتی ہے۔ ان میں سے ہر لفظ معنی میں دوسرے لفظ سے کچھ مختلف ہوتا ہے'' بسا اوقات دونوں میں فرق اتنا دقیق ہوتا ہے کہ اسے صرف ع. بی زبان جاننے والا ہی سمجھ سکتا ہے[1]

ابو ہلال عسکری نے اپنی کتاب 'الفروق اللغویہ' تصنیف کی جس میں ایسے الفاظ کے معانی کے درمیان دلالتوں کے فرق بیان کیے ہیں۔ جنھیں مترادف کہا جاتا ہے۔ اس کتاب کے شروع میں ایک باب ہے'' فی الابانۃ عن کون اختلاف الالفاظ فی لغۃ واحدۃ یوجب اختلاف المعانی'' (اس چیز کا بیان کہ ایک زبان میں الفاظ کے اختلاف سے معانی کا اختلاف لازم آتا ہے) جس میں انہوں نے بیان کیا ہے کہ جب ایک زبان میں دو الفاظ ایک معنی یا ایک چیز کے لیے آئیں تو ان میں سے ہر ایک کا مقتضی دوسرے سے مختلف ہوتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو دوسرا فضول اور زائد قرار دیا جائے جس کی کوئی ضرورت نہ ہو۔ کہتے ہیں:

''یہی محققین اہل علم کا مسلک ہے۔ ... اسی کی طرف مبرد نے ارشاد باری 'لکل جعلنا منکم شرعۃ ومنھاجا'' کی تفسیر میں اشارہ کیا ہے۔ کہا ہے کہ '' منہاج کا عطف شرعۃ پر ہے اس لیے کہ شرعۃ چیز کے ابتدائی حصے کو کہتے ہیں اور منہاج اس کے بڑے اور وسیع حصے کو۔ ... چیز کا عطف چیز پر اس وقت صحیح ہو گا جب ایک معنی میں

---

[1] ابن الانباری: الاضداد ص۷

دوسرے سے مختلف ہو۔ خواہ دونوں کا مرجع ایک ہی ہو۔ لیکن جب دوسرے سے مراد وہی ہو جو پہلے سے ہے تو ایک کا دوسرے پر عطف صحیح نہ ہوگا۔

ابو ہلال کہتا ہے: "یہاں مبرد نے عطف کے بارے میں جو کچھ کہا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن میں اور عربی زبان میں دو الفاظ ایک معنی میں آئے ہیں جیسے العقل واللب، المعرفۃ والعلم الکسب والجرح، العمل والفعل..... ان کا ایک دوسرے پر عطف جائز ہے اس لیے کہ ان دونوں میں معنی کے لحاظ سے فرق ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو زید کا عطف ابو عبداللہ پر جائز نہ ہوتا اس لیے کہ دونوں سے مر[illegible] ایک [illegible] ہے.... جس طرح یہ جائز نہیں کہ ایک لفظ دو معانی کے لیے استعمال ہو اسی طرح یہ بھی جائز نہیں کہ دو الفاظ ایک معنی پر دلالت کریں۔ اس لیے کہ اس سے زبان میں بے فائدہ اضافہ ہوتا ہے"

ابن فارس نے اپنی کتاب "الصاحبی" میں لکھا ہے:

"ہمارا مسلک یہ ہے کہ ایک چیز کے بارے میں وارد متعدد صفات میں سے ہر صفت کے معنی دوسری صفت کے معنی سے مختلف ہیں۔ بعض لوگوں نے اس سے اختلاف کیا ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ اگرچہ ان کے الفاظ مختلف ہوں مگر معنی ایک ہی ہیں"

میری معلومات کی حد تک یہ مسئلہ معلق رہا۔ یہاں تک کہ ہمارے جدید لغوی مطالعات کے، لغت، صوتیات اور سماجی علوم کی جدید تحقیقات سے ملنے کے بعد بھی عربی کے اہل زبان کسی رائے پر متفق نہ ہو سکے۔ اگرچہ ترادف کا مسلک بعد کے زمانوں میں غالب اور رائج رہا۔ اور آج فقہ اللغۃ اور علم الاجتماع اللغوی

کے متعدد ماہرین اس کے قائل ہیں ۔ ان میں سے ڈاکٹر علی عبدالواحد قابل ذکر ہیں جنھوں نے مجلۃ الثقافۃ ۱۹۶۳ء میں ایک مقالہ "عربی زبان کی خصوصیات" کے بارے میں قلم بند کیا تھا ۔ اس میں انھوں نے عربی زبان کی جو خصوصیات بیان کی ہیں ان میں ایک یہ بھی ہے کہ عربی زبان اپنی ثروت کی وجہ سے ایک معنی دسیوں الفاظ کے ذریعے ادا کرتی ہے ۔ ڈاکٹر ابراہیم انیس نے اپنی کتاب 'دلالات الالفاظ' میں عربی زبان میں ترادف کے وجود کو قطعی طور پر ثابت کیا ہے ۔ چنانچہ انھیں 'لم یسمع، وفی اذنیہ صمم' اور 'وفی اذنیہ وقر' تینوں میں کوئی فرق ہی نظر نہیں آیا، انھوں نے اس آیت کریمہ سے استدلال کیا ہے :

"واذا تتلی علیہ اٰیاتنا ولّیٰ مستکبرا۔ کان لم یسمعھا، کانّ فی اذنیہ وقرا۔ (لقمان - ۷)[1]

قریب کے زمانے تک دوسری بحثوں کے ساتھ ترادف کی بحث بھی المجمع اللغوی قاہرہ کا موضوع بنی رہی۔ اس کے ایک موقر ممبر نے یہ تجویز رکھی کہ ہم مترادفات کے بوجھ سے ہلکے ہونے کے لیے عربی زبان کی ایک ایسی ڈکشنری تصنیف کریں جو ایک معنی کے لیے ایک ہی لفظ کو طے کر دے جسے 'مجمع' کے ممبران الفاظ کے ڈھیر میں سے اختیار کر لیں اور بقیہ الفاظ کو مستبعد قرار دے دیں۔[2]

قرآن کریم عربی زبان کی عظیم کتاب ہے ۔ حق یہ ہے کہ ہم اس بحث میں کسی رائے کو اختیار کرنے سے پہلے اسے "کتاب عربی مبین" پر پیش کریں۔ اس لیے کہ

---

[1] میرا خیال ہے کہ ڈاکٹر انیس نے بعد میں اپنے اس مسلک سے رجوع کر لیا چنانچہ وہ ترادف کے مسئلہ میں المجمع اللغوی قاہرہ میں لجنۃ الاصول کے تحت ہونے والے مناقشہ میں ترادف کا انکار کرنے والوں کی صف میں نظر آتے ہیں ۔ [2] دیکھیے مجلۃ المجمع اللغوی قاہرہ شمارہ ۷ میں احمد امین کا مقالہ ۔ اس میں انھوں نے قرآن میں ترادف نہ ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے ۔

وہی اس طویل اختلاف میں فیصلہ کرنے کی مجاز ہے۔

قرآنی مطالعات۔ جس میں، میں عرصۂ دراز سے اختصاص کر رہی ہوں۔ کے سیاق میں الفاظ قرآن کا استقرائی تتبع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن اس معنی میں جس کے لیے لغت اور تفسیر کی کتابوں میں متعدد الفاظ بیان کیے گئے ہیں۔ ہر لفظ متعین دلالت کے لیے استعمال کرتا ہے جسے کسی دوسرے لفظ کے ذریعے نہیں ادا کیا جا سکتا۔

کیا دو مختلف الفاظ کے معنی ایک ہو سکتے ہیں؟

الرؤیا اور الحلم

مثلاً سورۂ یوسف کی دو آیتوں میں:

أفتونی فی رؤیای۔ ان کنتم للرؤیا تعبرون (۴۳)

قالوا اضغاث احلام، وما نحن بتاویل الاحلام بعالمین (۴۴)

لغات میں 'حلم' کی تشریح 'رؤیا' کے ذریعے کی جاتی ہے۔

کیا زمانۂ بعثت میں خالص اہل عرب جنہیں قرآن کے مثل ایک سورت لانے کا چیلنج کیا گیا تھا دونوں الفاظ میں سے ایک کو دوسرے کی جگہ رکھ سکتے تھے اور یہ کہہ سکتے تھے:

أفتونی فی حلمی ان کنتم للحلم تعبرون"؟

ہرگز نہیں۔ ایسا عربی زبان کی صحیح حس رکھنے والا کوئی شخص نہیں کہہ سکتا۔

قرآن میں جب ہم ان دونوں الفاظ کا استقرار کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں ترادف نہیں ہے۔ قرآن نے 'احلام' تین مرتبہ استعمال کیا ہے۔ ان کا سیاق دلالت کرتا ہے کہ ان سے مراد پریشان کن اور ڈراؤنے خواب اور مخلوط اور بے حیثیت وسوسے ہیں۔ تینوں جگہ جمع کے صیغے کے ساتھ آیا ہے جو خلط و تشویش پر دلالت کرتا ہے جس میں کوئی 'حلم' دوسرے سے ممتاز نہیں

ہوتا۔ سورۂ انبیاء میں ہے :

" بل قالوا أضغاث احلام، بل افتراہ، بل ھو شاعر، فلیأتنا
یأیۃ کما ارسل الاولون" (الانبیاء۔ ۵)

دوسری جگہ عزیز کی قوم کے درباریوں کی زبان سے ادا ہوا ہے۔ جب عزیز نے ان سے کہا کہ اس کے خواب کی تعبیر بتائیں۔

" قالوا أضغاث احلام، وما نحن بتاویل الاحلام بعالمین"

(یوسف : ۴۴)

لفظ 'رؤیا' قرآن میں سات مرتبہ آیا ہے۔ تمام جگہوں پر سچے خواب کے معنی میں ہے اور مفرد کے صیغے میں آیا ہے جو اس کے واضح جلی اور صاف ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

سات جگہوں میں سے پانچ جگہ انبیاءؑ کے لیے آیا ہے جہاں اس سے مراد سچا الہام ہے جو وحی سے قریب ہوتا ہے۔

سورۂ صافات میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا خواب :

" ونادیناہ ان یا ابراھیم، قد صدقت الرؤیا انا کذلک
نجزی المحسنین" (۱۰۹)

حضرت یوسف علیہ السلام کا خواب۔ جب آپ کے والد یعقوبؑ نے آپ سے کہا تھا :

یا بنی لا تقصص رؤیاک علی اخوتک فیکیدوا لک کیدا" ان
الشیطان للانسان عدو مبین۔ (یوسف۔ ۵)

اسی سورہ میں ہم اس کے سیاق کا تتبع کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ وہ خواب شرمندۂ تعبیر ہو گیا :

ورفع أبویہ علی العرش وخروا لہ سجدا۔ وقال یا أبت
ھذا تاویل رؤیای من قبل قد جعلھا ربی حقا۔

(یوسف۔ ۱۰۰)

سورۂ اسراء میں حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا خواب:

وما جعلنا الرؤیا التی ارینٰک الا فتنۃ للناس" (۶۰)

اور سورۂ فتح میں آپؐ کا خواب:

لقد صدق اللہ رسولہ الرؤیا بالحق، لتدخلن المسجد الحرام
ان شاء اللہ اٰمنین محلقین رءوسکم ومقصرین لا تخافون
فعلم ما لم تعلموا، فجعل من دون ذٰلک فتحا قریبا" (۲۷)

یہ وہ پانچ مقامات ہیں جہاں قرآن نے انبیاء کے لیے 'رویا' کا لفظ استعمال کیا ہے۔ آخری دو مقامات عزیزِ مصر کے 'رویا' کے بارے میں ہیں جو سچ ثابت ہوئے۔ اس آیت میں قرآن نے دو مرتبہ بادشاہ کی زبان سے 'رویا' کا لفظ ادا کیا۔ خواب میں اس کے واضح، جلی اور صاف ہونے کی وجہ سے، اگرچہ اس کی قوم کے درباری اسے ہواجس، اوہام اور برے خواب سمجھ رہے تھے:

وقال الملک انی أری سبع بقرات سمان یاکلھن سبع عجاف،
وسبع سنبلات خضر وأخر یابسات، یا ایھا الملأ افتونی
فی رؤیای ان کنتم للرؤیا تعبرون، قالوا اضغاث احلام
وما نحن بتاویل الاحلام بعالمین۔ (یوسف - ۴۳-۴۴)

قصہ قرآنی سیاق میں جاری رہتا ہے کہ اچانک بادشاہ کا خواب سچا الہام ثابت ہوتا ہے۔ اور ڈراونا خواب نہیں ہوتا جیسا کہ اس کے درباریوں نے کہا تھا۔

آنس اور أبصر:

لغت میں 'آنس الشیئ' کے معنی دیکھنا۔ 'آنس الصوت' کے معنی سننا اور استأنس کے معنی اجازت طلب کرنا بیان ہوئے ہیں، تو کیا پاکیزہ عربی زبان یہ جائز قرار دیتی ہے کہ قرآن جہاں 'آنس نارًا' کہتا ہے وہاں اس کی جگہ ابصر یا نظر یا شہد یا دوسرے الفاظ جن کے بارے میں گمان کیا جاتا ہے کہ

وہ 'الس کے ہم معنی ہیں۔ لائے جا سکتے ہیں۔

جب ہم قرآنی استعمال کا استقرار کرتے ہیں تو اس سے ہمیں عربی زبان کی تیز حس حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی ایسی چیز کو دیکھنے یا سننے کے لیے "الس" نہیں کہا جائے گا جس میں کوئی انسیت نہ ہو۔ ایک عربی جب "انست" کہتا ہے تو اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ اس نے ایسی چیز دیکھی یا سنی ہے جو انسیت بخشتی ہے۔

قرآن نے فعل "الس" کو پانچ جگہ استعمال کیا ہے۔ چار جگہ اس آگ کے بارے میں جسے موسیٰ علیہ السلام نے دیکھا تھا جب وہ اپنے اہل و عیال کے ساتھ صحرا میں سفر کر رہے تھے وہ آیات یہ ہیں:

طٰہٰ - ۱۰: اذ رأی نارًا فقال لاھلہ امکثوا انی آنست نارًا لعلی آتیکم منہا بقبس او اجد علی النار ھدی

النمل - ۷: اذ قال موسیٰ لاھلہ انی آنست نارًا سآتیکم منہا بخبر او آتیکم بشھاب قبس لعلکم تصطلون۔

القصص - ۲۹: فلما قضیٰ موسیٰ الاجل وسار باھلہ آنس من جانب الطور نارًا، قال لاھلہ امکثوا انی آنست نارًا لعلی آتیکم منہا بخبر او جذوۃ من النار لعلکم تصطلون۔

پانچویں جگہ سورۂ نساء میں آیا ہے:

وابتلوا الیتامیٰ حتی اذا بلغوا النکاح فان آنستم منہم رشدًا فادفعوا الیہم اموالہم (۶)

یہاں ایناس سے مراد محض سن بلوغ کے مادی وحسی مظاہر رشد کا دیکھنا نہیں بلکہ آزمائش و امتحان کے بعد یہ اطمینان حاصل کرنا ہے کہ واقعی وہ سن رشد کو پہنچ گئے ہیں۔

اسی مادے سے سورۂ نور میں استئناس کا فعل مضارع کا صیغہ آیا ہے:

"یا ایہا الذین آمنوا لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستانسوا

وتسلموا علی اھلھا ، (۲۷)

یہاں استئناس سے مراد محض استئذان (اجازت طلب کرنا) نہیں جیساکہ بعض مفسرین کو وہم ہوا ، بلکہ اس سے مراد داخل ہونے سے پہلے گھر والوں کو انسیت کا احساس دلانا ہے۔

عربی زبان کا ذوق یہ گنجائش نہیں رکھتا کہ پولیس ٹیکس آفیسر یا قرض خواہ کے اجازت طلب کرنے کے لیے استأنس کا لفظ استعمال کیا جائے۔ بلکہ یہاں 'استأذن' استعمال ہوگا۔ اس لیے کہ یہاں 'انسیت' کی حس کا فقدان ہے۔ اسی طرح دشمن کو دیکھنے یا کہیں آگ لگی ہوئی دیکھنے کو یا بجلی کی کڑک یا درندے کی آواز سننے کو 'آنس' نہیں کہیں گے۔

النأی اور البعد:

بیشتر اہل لغت اور مفسرین النأی اور البعد دونوں کے درمیان کسی فرق کی طرف اشارہ کیے بغیر ایک کو دوسرے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ لیکن ترادف کا انکار کرنے والوں نے دونوں کے درمیان فرق بیان کیا ہے۔

ہم النأی اور البعد کے قرآنی استعمال کے مقامات کا استقرار کرتے ہیں تو واضح ہوتا ہے کہ دونوں میں ترادف نہیں ہے۔ 'النأی' اعراض، روگردانی اور منہ پھیرنے کے معنی میں آتا ہے جیساکہ مندرجہ ذیل آیات میں اس کا صریح سیاق دلالت کرتا ہے:

الاسراء: ۸۳: واذا أنعمنا علی الانسان أعرض ونا بجانبه

(ساتھ ہی دیکھیے سورۃ حم السجدہ - ۵۱)

الانعام - ۲۶: حتی اذا جاءوك یجادلونك یقول الذین کفروا ان ھذا الا اساطیر الاولین وھم ینھون عنه و ینئون عنه - وان یھلکون الا انفسھم وما یشعرون"

رہا "البعد"، تو یہ قرآن میں حقیقت و مجاز پر مختلف صیغوں کے ساتھ مکانی یا زمانی بعد اور مادی یا معنوی بعد کے معنوں میں آیا ہے:

التوبہ۔ ۴۲: لو کان عرضا قریبا وسفرا قاصدا لاتبعوک ولکن بعدت علیھم الشقۃ۔

الزخرف۔ ۳۸: حتی اذا جاءنا قال یالیت بینی وبینک بعد المشرقین فبئس القرین۔

الفرقان۔ ۱۲: اذا رأتھم من مکان بعید سمعوا لھا تغیظا وزفیرا۔

سبا۔ ۵۲: وانی لھم التناوش من مکان بعید۔

ھود۔ ۸۳: وما ھی من الظالمین ببعید۔

الانبیاء۔ ۱۰۱: ان الذین سبقت لھم منا الحسنی، اولئک عنھا مبعدون۔

ق۔ ۳۱: وازلفت الجنۃ للمتقین غیر بعید۔

الانبیاء۔ ۱۰۹: وان ادری اقریب ام بعید ما توعدون۔

المعارج۔ ۶: انھم یرونہ بعیدا ونراہ قریبا۔

آل عمران۔ ۳۰: یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا، وما عملت من سوء، تود لو ان بینھا وبینہ امدا بعیدا۔

سبا۔ ۱۹: فقالوا ربنا باعد بین اسفارنا، وظلموا انفسھم فجعلناھم احادیث، ومزقناھم کل ممزق۔

النمل۔ ۲۲: فمکث غیر بعید، فقال احطت بما لم تحط بہ، وجئتک من سبا بنبا یقین۔

مندرجہ بالا تمام آیات میں مکانی یا زمانی بعد مراد ہے۔

اسی طرح "بعد" کا استعمال قرب کی ضد کے معنی میں مندرجہ ذیل آیات میں ہوا ہے:

ھود۔ ۹۵: الا بعدا لمدین کما بعدت ثمود۔

ہود - ۱۴، ۶۰، ۶۸: " وقیل بعدا للقوم الظالمین"۔

(ساتھ ہی سورۃ المومنون : ۴۱ - ۴۴)

اسی طرح 'بعد' کا استعمال معنویات کے لیے بھی ہوتا ہے۔ جیسے مندرجہ ذیل آیات میں:

"شقاق بعید" البقرۃ ۱۷۶، الحج ۵۲ - حم السجدہ ۵۲۔

"ضلال بعید" ابراھیم ۳، ۱۸ النساء ۶، ۱۱۶، ۱۳۶، ۱۶۷۔

الحج ۱۲۔ الشوریٰ ۱۸، سبا ۸، ق ۲۷۔

ان تمام آیات میں 'بعد'، 'قرب' کی ضد میں آیا ہے جبکہ 'النأی' صرف اعراض کے معنی میں آتا ہے جو 'توجہ' کی ضد ہے۔

الحلف اور القسم:

بکثرت ایک کی تشریح دوسرے سے کی جاتی ہے اور لغت کی کتابوں میں دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا جاتا ہے۔ 'حلف' متعدد جاہلی اشعار میں قسم کے معنی میں آیا ہے جیسے:

النابغۃ الذبیانی: حلفت فلم اترك لنفسك ریبة

الاعشی : حلفت له بالراقصات الی منی

شاش بن عبدۃ : حلفت بما ضم الحجیج الی منی

لیکن پاکیزہ عربی زبان کی حس میں قابل توجہ بات یہ ہے کہ کہا جاتا ہے حلفة فاجر احلوفة کاذبة یہ کبھی نہیں سنا گیا ہے حلفة بر، احلوفة صادقة، الا یہ کہ شعر میں آئے۔ اسی طرح عربی میں کہتے ہیں 'احلف الغلام' جب لڑکا سن بلوغ کو تجاوز کر جائے اور اس کی بلوغت کا گمان کیا جانے لگے۔ اسی طرح عرب کہتے ہیں 'ناقة محلفة السنام' اس اونٹنی کے بارے میں جس کی عمر میں شک ہو اور 'کمیت محلفة' اس اونٹنی کو کہتے ہیں جس کا رنگ

سرخ و سیاہ کے درمیان ہو۔ اور 'کمیت غیر محلفۃ' اس اونٹنی کو کہتے ہیں جس کا رنگ سرخ ہو اور کسی دوسرے رنگ کی آمیزش نہ ہو۔ اسی طرح کہتے ہیں:
'حضار والوزن محلفان' ان دو ستاروں کے بارے میں جو 'سہیل' نامی ستارے سے قبل نکلتے ہیں اور دونوں میں سے ہر ایک کے بارے میں یہ گمان ہوتا ہے کہ وہ سہیل ہے، تو کیا شعر میں 'حلف' کا شک وارتیاب کے علاوہ دوسرے معنی کے لیے استعمال ہونا ضرورت شعری میں سے ہے؟

جب ہم قرآن کے اعلیٰ بیان سے، اس سلسلہ میں فیصلہ چاہتے ہیں تو اس کے مکمل استقرار سے ثابت ہوتا ہے کہ قرآن میں 'ح ل ف' کا مادہ تیرہ جگہ آیا ہے۔ اور تمام جگہ — بغیر کسی استثنار کے — جھوٹی قسم کے لیے آیا ہے۔

اکثر فعل کا اسناد منافقین کی طرف ہے۔ جیسے سورۃ توبہ کی آیات جن میں نفاق کا کھوٹ ظاہر کیا گیا ہے:

"وسیحلفون باللہ لو استطعنا لخرجنا معکم، یھلکون انفسھم واللہ یعلم انھم لکاذبون" (۴۲)

"ویحلفون باللہ انھم لمنکم وماھم منکم" (۵۶)

"یحلفون باللہ لکم لیرضوکم، واللہ ورسولہ احق ان یرضوہ ان کانوا مومنین" (۶۲)

"یحلفون باللہ ما قالوا ولقد قالوا کلمۃ الکفر وکفروا بعد اسلامھم" (۷۴)

"یحلفون لکم لترضوا عنھم، فان ترضوا عنھم فان اللہ لا یرضیٰ عن القوم الفاسقین" (۹۶)

"ولیحلفن ان اردنا الا الحسنیٰ، واللہ یشھد انھم لکاذبون (۱۰۷)

ان آیات کے ساتھ منافقین ہی کے بارے میں ذیل کی آیات بھی ہیں:

النساء۔ ۶۲: واذا قیل لھم تعالوا الی ما انزل اللہ والی الرسول رأیت المنافقین یصدون عنک صدودا، فکیف اذا اصابتھم

مصیبة بما قدمت ایدیهم، ثم جاءوك یحلفون باللّٰه ان اردنا الا احسانا و توفیقا۔ اولٰئك الذین یعلم اللّٰه ما فی قلوبهم فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم فی انفسهم قولا بلیغا۔

المجادلہ۔۱۴: الم تر الی الذین تولوا قوما غضب اللّٰه علیهم، ما هم منکم ولا منهم۔ ویحلفون علی الکذب وهم یعلمون۔

المجادلہ۔۱۸: یوم یبعثهم اللّٰه جمیعا فیحلفون له کما یحلفون لکم ویحسبون انهم علی شیئ، الا انهم هم الکاذبون۔

القلم۔۱۰: ولا تطع کل حلّاف مهین، همّاز مشّاء بنمیم، منّاع للخیر معتد اثیم

فعل کا اسناد صرف ایک مرتبہ 'الذین آمنوا' کی ضمیر کی طرف ہوا۔ اس وقت ان پر 'حلف' کا کفارہ واجب ہو گیا:

"ذلك کفارة ایمانکم اذا حلفتم" (المائدہ۔۸۹)

رہا "القسم" تو اس کا استعمال 'سچی قسموں' کے لیے ہوا ہے سورۂ واقعہ میں اس کی صفت 'عظیم' بیان کی گئی ہے۔

"وانه لقسم لو تعلمون عظیم" (۷۶)

سورۂ فجر میں اللہ تعالیٰ سوال کرتا ہے:

"هل فی ذلك قسم لذی حجر" (الفجر۔۵)

سورۂ مائدہ آیات ۱۰۶۔۱۰۸ میں قسم، وصیت کے خلاف شہادت دینے کی حرمت کے ساتھ خاص ہے۔ اس میں جھوٹی قسم کی حرمت کا بیان ہے۔

سورۂ قلم میں جن باغ والوں کا قصہ بیان کیا گیا ہے وہ اپنی قسم میں سچے تھے:

"اذا قسموا لیصرمنّها مصبحین، ولا یستثنون (القلم۔۱۷)

اسی طرح وہ مجرم بھی جھوٹے نہیں ہوں گے جو قیامت کے دن قسمیں کھا کھا کر کہیں گے:" ویوم تقوم الساعة یقسم المجرمون" ما لبثوا غیر ساعة" (الروم۔۵۵)

قسم کا اسناد "ضالین، (گمراہ لوگوں) کی طرف بھی ہوا ہے۔ اس لیے کہ خود ان پر اپنی گمراہی عیاں ہونے سے پہلے، ان کی قسم سچے دل سے ہوتی تھی۔ جیسا کہ مندرجہ ذیل آیات میں ہے:

الانعام۔ ۱۱۰: " واقسموا باللّٰہ جھد ایمانھم لئن جاءتھم آیة لیومنن بھا، قل انما الآیات عند اللّٰہ وما یشعرکم انھا اذا جاءت لا یومنون"

فاطر۔ ۴۲۔ واقسموا باللّٰہ جھد ایمانھم۔ لئن جاءھم نذیر لیکونن اھدی من احدی الامم فلما جاءھم نذیر ما زادھم الا نفوراً۔

الاعراف: ۴۸: ونادی اصحاب الاعراف رجالا یعرفونھم بسیماھم، قالوا ما اغنی عنکم جمعکم وما کنتم تستکبرون، اھولاء الذین اقسمتم لا ینالھم اللّٰہ برحمة"

ابراھیم۔ ۴۴: وانذر الناس یوم یاتیھم العذاب فیقول الذین ظلموا، ربنا اخرنا الی اجل قریب نجب دعوتک ونتبع الرسل، اولم تکونوا اقسمتم من قبل ما لکم من زوال"

النحل۔ ۳۸: " واقسموا باللّٰہ جھد ایمانھم، لا یبعث اللّٰہ من یموت، بلی وعداً علیہ حقا ولکن اکثر الناس لا یعلمون"

سورۂ مائدہ میں ہے:

ویقول الذین آمنوا اھولاء الذین اقسموا باللّٰہ جھد ایمانھم انھم لمعکم، حبطت اعمالھم فاصبحوا خاسرین (۵۳)

اس کے سیاق میں اس بات کا احتمال ہے کہ یہ قسم منافقین کی اس آزمائش سے پہلے کی ہو جس سے ان کا کذب ظاہر ہو گیا ہو۔

اس بیان قرآنی کے سامنے یہ بات آسان نہیں کہ ہم قسم کی تشریح حلف سے کریں، قرآن کا انداز ان دونوں کے درمیان دقیق فرق کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

اگر ہم یہ نہ کہیں کہ 'قسم' علی الاطلاق سچی قسموں کے لیے (خواہ وہ حقیقی طور پر ہوں یا وہمی طور پر) کے لیے آتا ہے اور 'حلف' جھوٹی قسموں کے لیے۔ تو کم از کم یہ تو کہہ ہی سکتے ہیں کہ ان کی دلالتوں میں عام و خاص کا فرق ہے۔ قسم کا اطلاق تمام قسموں پر ہوتا ہے اور حلف جھوٹی قسموں کے ساتھ خاص ہے۔ جیسا کہ بیان قرآنی کے استعمال سے معلوم ہوتا ہے۔

التصدّع اور التحطّم:

سورۂ حشر کی آیت ہے:

"لو انزلنا ھذا القرآن علی جبل لرأیتہ خاشعا متصدعا من خشیۃ اللہ، وتلک الامثال نضربھا للناس لعلھم یتفکرون (الحشر ۲۱)

اس آیت میں 'تصدع' 'تحطم' کے مترادف نہیں ہے۔

تصدع، صدع سے مشتق ہے۔ اس کے اصل معنی ہیں ٹھوس اجسام کا پھٹنا، عربی میں مجازاً اصداع (دردسر) کے لیے استعمال کرتے ہیں، گویا درد اور چکر سے سر پھٹا جاتا ہے۔ اسی معنی میں سورۂ واقعہ میں یہ الفاظ استعمال ہوا ہے:

"لا یصدعون عنھا ولا ینزفون۔ (۱۹)

اسی طرح معنوی طور پر 'تصدع'، تفرق و تمزق کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور 'الصدع بالامر' کے معنی ہیں "کسی قطعی بات کے ذریعے کسی کام کا فیصلہ کرنا" اسی معنی میں سورۂ حجر کی آیت ہے۔

"فاصدع بما تؤمر واعرض عن المشرکین" (۹۴)

لیکن حطم، کے معنی عربی میں "ھشم" (چور چور کرنے) کے ہیں اس کا استعمال ان چیزوں کے ساتھ خاص ہے جو خشک ہوں۔ خواہ سخت اور ٹھوس ہوں یا نہ ہوں۔ عربی میں شیر کو 'حطوم' کہتے ہیں۔ اس لیے کہ وہ شکار کو ریزہ ریزہ کردیتا ہے اور ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے۔ اسی طرح منحوس سال کو حاطوم اور حطمۃ

کہتے ہیں۔ اس شخص کو جو ہر چیز ہڑپ کر جائے پھر بھی پیٹ نہ بھرے '۔ رجل حطم' کہتے ہیں۔ اور سنگ دل چرواہے کو راع حطمة یا راع حَطِم کہتے ہیں۔ گویا وہ جانوروں کو ہانکتے وقت اپنی سختی سے انہیں ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے۔

یہ اصل معنی (یعنی سختی اور سنگ دلی کے ساتھ توڑ پھوڑ) قرآن کے ان چھیوں مقامات پر پائے جاتے ہیں جہاں اس مادہ کا استعمال ہوا ہے۔

سورۂ نمل میں ہے:

قالت نملة یا ایها النمل ادخلوا مساکنکم لا یحطمنکم سلیمان و جنوده وهم لا یشعرون (۱۸)

سورۂ الزمر اور سورۂ الحدید میں زرد، سوکھی اور چور چور کھیتی کے لیے حطام کا لفظ آیا ہے:

" الم تران الله انزل من السماء ماءً فسلکه ینابیع فی الارض ثم یخرج به زرعا مختلفا الوانه ثم یهیج فتراه مصفراً، ثم یجعله حطاما۔ (الزمر۔ ۲۱)

" اعلموا انما الحیاة الدنیا لعب ولهو وزینة وتفاخر بینکم وتکاثر فی الاموال والاولاد کمثل غیث اعجب الکفار نباته، ثم یهیج فتراه مصفرا ثم یکون حطاما (الحدید: ۲۰)

سورۂ ہمزۃ میں 'حطمة' اس آگ کے لیے آیا ہے جو لوگوں پر طعن کرنے اور پیٹھ پیچھے برائیاں کرنے والے ہر شخص کو توڑ پھوڑ کر رکھ دے گی:

" الذی جمع مالا وعدده، یحسب ان ماله اخلده، کلا لینبذن فی الحطمة، وما ادراك ما الحطمة، نار الله الموقدة " (۲-۶)

'حطم' کا استعمال جیسا کہ مذکورہ بالا آیات سے ظاہر ہوا چور چور ہو جانے والی اور خشک چیزوں کے لیے ہوتا ہے جبکہ 'تصدع' کا استعمال سخت اور ٹھوس چیزوں کے لیے ہوتا ہے جیسا کہ سورۂ حشر میں پہاڑ کے لیے ہوا اور سورہ طارق

کی مندرجہ ذیل آیت میں زمین کے لیے ہوا ہے:

"والسماء ذات الرجع والارض ذات الصدع، انہ لقول فصل وما ھو بالھزل" (۱۱-۱۴)

الخشوع والخشیۃ اور الخضوع والخوف:

سورۂ حشر میں پہاڑ کے لیے "تصدع" کا لفظ اس کے اصل لغوی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اس میں بیان کا اعجاز یہ ہے کہ خشوع کی نسبت پہاڑ کی طرف کی گئی ہے جبکہ پہاڑ کی شان یہ نہیں ہے کہ اس پر خشوع یا خشیت طاری ہو۔ خشوع اور خشیت دونوں دل کے افعال ہیں۔ جن کا صدور جمادات سے نہیں ہوتا۔ یہ بیان کا اعجاز ہے کہ اس نے بے جان پتھر میں زندگی کی روح پھونک دی۔

خشیۃ معنی میں خوف سے مختلف ہے اس لیے کہ اس کا صدور اس ذات کی عظمت پر سچے یقین سے ہوتا ہے جس سے ہم ڈرتے ہیں۔ اسی طرح خشوع معنی میں خضوع سے مختلف ہے۔ خشوع کا صدور اس ذات کی جلالت سے سچے تاثر سے ہوتا ہے جس سے ہم ڈرتے ہیں جبکہ خوف، قہر و دہشت کے تسلط سے بھی پیدا ہوتا ہے اور خضوع میں نفاق اور خوف کی وجہ سے تصنع یا تقیہ یا مدارات ہو سکتی ہے۔ اہل عرب کہتے ہیں خشع قلبہ وہ خضع قلبہ نہیں کہتے۔ اِلّا تجوّزاً۔

قرآن کے اس معجزانہ بیان میں حیرت انگیز نسق و ترتیب، لطیف دلالتیں اور خیرہ کن اسرار ملتے ہیں۔ قرآن میں خشیۃ کے مختلف صیغے صرف دنیاوی زندگی کے بارے میں آئے ہیں۔ اس لیے کہ دنیا ہی آزمائش کا میدان ہے۔

قرآن میں خشیۃ کی نسبت جن امور کی طرف کی گئی ہے وہ ہیں غیب، قیامت آخرت، یا تنگی و پریشانی، فقر و فاقہ، تجارت کا ماند پڑنا، یتیموں کا مال ہڑپ کر لینا اور سرکشی اور کفر کے ذریعے تنگ کرنا۔ لیکن اس کی نسبت اگر کسی ذات کی طرف کی گئی ہے تو وہ صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ اس کی نسبت کسی مخلوق کی طرف

نہیں کی گئی ہے۔ یہ نکتہ قرآن کے ان تمام مقامات میں پایا جاتا ہے جہاں یہ لفظ استعمال ہوا ہے۔

یٰس - ۱۱ : انما تنذر من اتبع الذکر وخشی الرحمن بالغیب

(ساتھ ہی دیکھیے آیات: ق ۳۳، الانبیاء ۴۹، فاطر ۱۸، الملک ۱۲، الرعد ۲۱، المومنون ۵۷)

البینۃ - ۸ : رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ۔ وذلک لمن خشی ربہ

النازعات - ۱۹ : واھدیک الی ربک فتخشی

الاحزاب - ۳۷ : وتخشی الناس واللہ احق ان تخشاہ۔

(ساتھ ہی دیکھیے آیات: المائدہ ۳-۴۴، التوبہ ۱۳- البقرہ ۱۵۰ النساء ۷۷)

التوبہ - ۱۸ : ولم یخش الا اللہ

آل عمران - : الذین قال لھم الناس ان الناس قد جمعوا لکم فاخشوھم فزادھم ایمانا وقالوا حسبنا اللہ ونعم الوکیل"

قرآن میں اللہ سے خشیت کی نسبت ان لوگوں کی طرف کی گئی ہے جو اپنے رب کے پیغامات پہنچاتے ہیں۔ جو ذکر کا اتباع کرتے ہیں، جو ایمان اور علم کے حامل ہوتے ہیں اور جن سے اللہ راضی ہوا اور وہ اللہ سے راضی ہوئے لیکن جب اللہ کی خشیت پہاڑ پر طاری ہونے لگے جیسا کہ سورۂ حشر کی آیت ۲۱ میں ہے۔ یا پتھر پر طاری ہونے لگے جیسا کہ سورۂ بقرہ کی آیت ۷۴ "وان منھا لما یھبط من خشیۃ اللہ" میں ہے تو یہ قرآن کا اعجاز بیان ہے جو بے جان جمادات میں زندگی کی روح پھونک دیتا ہے اور اسے حس و حرکت کرنے والا۔ تاثر قبول کرنے والا۔ اور خشیۃ اور خشوع پیدا کرنے والا بنا دیتا ہے۔

اسی طرح 'خشوع' بھی جامد پہاڑ کی صفت نہیں ہے بلکہ یہ دل کا فعل ہے عربی میں خشع الصوت، خشع الوجہ، خشع البصر استعمال کرتے ہیں۔

یہ بھی خشوع قلب ہیں سے ہے۔

قرآن میں خشوع صرف اللہ کے لیے بیان ہوا ہے۔ اسے اہل ایمان کی صفت یا حال بتلایا گیا ہے جو صرف اسی دنیاوی زندگی کے ساتھ خاص ہے۔ ایسا تمام صریح آیات میں ہے اور اس میں کوئی استثنار نہیں:

الاسراء - ۱۰۹ : اذا یتلی علیہم یخرّون للاذقان سجداً و یقولون سبحان ربنا ان کان وعد ربنا لمفعولا۔ و یخرّون للاذقان یبکون و یزیدھم خشوعا،

المومنوا ۱۰۲ : قد افلح المومنون الذین ھم فی صلاتھم خاشعون

آل عمران - ۱۹۹ : خاشعین للہ، لا یشترون بایات اللہ ثمنا قلیلا

الانبیاء - ۹۰ : انھم کانوا یسارعون فی الخیرات، ویدعوننا رغباً ورھباً وکانوا لنا خاشعین۔

بیان قرآنی میں خشوع کی نسبت جہاں مجرمین اور کفار کی طرف کی گئی ہے وہاں اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا صدور ان کی طرف سے آخرت میں ہوگا جس سے ان کو ڈرایا جا رہا ہے۔ جیسا کہ آیات کے صریح سیاق سے معلوم ہو رہا ہے۔:

الغاشیۃ - ۲ : ھل اتاک حدیث الغاشیۃ، وجوہ یومئذ خاشعۃ، عاملۃ ناصبۃ، تصلی ناراً حامیۃ۔

النازعات - ۹ : قلوب یومئذ واجفۃ، ابصارھا خاشعۃ، یقولون أانا لمردودون فی الحافرۃ، أاذا کنا عظاما نخرۃ، تلک اذاً کرۃ خاسرۃ۔

المعارج - ۴۲ : فذرھم یخوضوا و یلعبوا حتی یلاقوا یومھم الذی یوعدون یوم یخرجون من الاجداث سراعا کانھم الی نصب یوفضون۔ خاشعۃ ابصارھم ترھقھم ذلۃ، ذلک الیوم الذی کانوا یوعدون

الشوری - ۴۴ : وتری الظالمین لما راؤا العذاب، یقولون ھل الی مرد من سبیل، وتراھم یعرضون علیھا خاشعین من الذل۔

القمر - ۷ : فتول عنهم یوم یدع الداع الی شئ نکر، خشعا ابصارهم یخرجون من الاجداث کانهم جراد منتشر۔

مجھے نہیں معلوم کہ مفسرین اور اہل بلاغت میں سے کسی کی توجہ اس پہلو کی طرف مبذول ہوئی ہو کہ خشوع کی نسبت دنیا میں اہل ایمان کی طرف ہے اور آخرت میں کافروں مجرموں اور ظالموں کی طرف ــــ میرے خیال میں اس کا بیانی راز یہ ہے کہ کفار کا خشوع اس دن کے آنے کے بعد ہو گا۔ جس سے انہیں ڈرایا جاتا ہے۔ اس دن خوف، ڈر اور ذلت کی وجہ سے ان میں خشوع پیدا ہو گا۔ جبکہ اہل ایمان کا دنیا میں سچے ایمان، تقویٰ اور خشیت الٰہی کی بنا پر خشوع پیدا ہوتا ہے۔

سورۂ حشر کی آیت کے مطابق پہاڑ میں خشوع اس لیے نہیں پیدا ہوا کیونکہ اس پر قرآن نازل نہیں کیا گیا، ورنہ اگر اس پر قرآن نازل کر دیا جاتا تو تم دیکھتے کہ اللہ کی خشیت سے وہ شق ہو جاتا۔ یہ ایک مثال ہے جسے اللہ نے لوگوں کے لیے بیان کیا ہے تاکہ وہ غور کریں۔

جب بے جان اور سخت جان پہاڑ اس قرآن کی جلالت کی وجہ سے خشیت الٰہی سے خاشع اور متصدع، دکھائی دیتا ہے تو اس انسان کا کیا حال ہونا چاہیے جو حس و ادراک و شعور، قوت تمیز اور سننے اور دیکھنے کی صلاحیت رکھتا ہے؟ لیکن انسان پر قرآن نازل ہونے کے باوجود وہ کم ہی اللہ کی خشیت سے خاشع دکھائی دیتا ہے جبکہ اگر یہ قرآن پہاڑ پر نازل کر دیا جاتا تو وہ بھی حالت خشوع میں ہوتا۔ عقل کے انکار اور دل کی قساوت کی وجہ سے انسان کی انسانیت کہیں زیادہ بے حس ہو جاتی ہے اور اس میں تاثر اور عبرت پذیری کی صلاحیت بالکل ہی مفقود ہو جاتی ہے حتیٰ کہ اس کا دل پتھر سے زیادہ سخت اور پہاڑ سے زیادہ بے حس ہو جاتا ہے:

"وتلک الامثال نضربها للناس لعلهم یتفکرون" (الحشر-۲۱)

زوج اور امرأۃ :

قرآن کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ آدمؑ وحوا کا قصہ بیان کرتے ہوئے ' زوج ' کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ (دیکھیے آیات : البقرہ ۳۵۔ الاعراف ۱۹۔ طہٰ ۱۱۷) جبکہ بعض مقامات پر ' امرأۃ ' کا لفظ استعمال ہوا ہے جیسے امرأۃ العزیز؛ امرأۃ نوح ، امرأۃ لوط ، امرأۃ فرعون۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ دونوں الفاظ میں سے ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہو سکتا ہے۔ اس لیے دونوں قرآن میں استعمال ہوئے ہیں جیسے ہم زوج آدم کی جگہ امرأۃ آدم اور امرأۃ العزیز کی جگہ زوج العزیز کہہ سکتے ہیں۔ لیکن قرآن کا معجزانہ بیان اس کا انکار کرتا ہے۔

اسی سے ہم پر دلالت کا راز آشکارا ہوتا ہے۔ آدم وحوا جو اس صفحۂ ہستی پر پہلے دو انسان ہیں۔ ان کے درمیان تعلق کی بنیاد ' زوجیت ' ہے۔ آدمؑ کی بیوی دوسری عورتوں کی طرح ایک عورت نہ تھیں بلکہ صرف وہی ان کی بیوی تھیں۔ ان کا آدم سے تعلق اور وجود کا راز صرف اور صرف زوجیت تھا۔

ہم قرآن میں دونوں الفاظ کے استعمال کے سیاق میں تدبر کرتے ہیں تو دلالت کا راز آشکارا ہوتا ہے۔ لفظ ' زوج ' اس جگہ استعمال ہوتا ہے جہاں تعلق کی بنیاد ' زوجیت ' ہو۔ حکمت اور نشانی کے اعتبار سے یا قانون اور حکم کے اعتبار سے۔

زوجیت کی نشانی (سکون ، مودّت اور رحمت) کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :

" ومن آیاتہ ان خلق لکم من انفسکم ازواجا لتسکنوا الیھا وجعل بینکم مودۃ ورحمۃ (الروم ، ۲۱)

" والذین یقولون ربنا ھب لنا من ازواجنا وذریتنا قرۃ اعین

واجعلنا للمتقین اماما۔ (الفرقان۔ ۷۴)

اسی طرح آخرت میں ملنے والی بیویوں کے لیے 'ازواج' کا لفظ آیا ہے، دیکھیے آیات: الواقعہ: ۷۔ البقرۃ: ۲۵۔ آل عمران: ۱۵۔ النساء: ۵۶۔ الزخرف: یس: ۵۶)

لیکن جب خیانت یا عقیدہ میں اختلاف کی وجہ سے زوجیت کی نشانی۔ سکون محبت اور رحمت ـــ مفقود ہو جائے تو قرآن زوج کے بجائے 'امرأۃ' کا لفظ استعمال کرتا ہے۔

"امرأۃ العزیز تراود فتاھا عن نفسہ" (یوسف: ۳۰)

" امرأۃ نوح وامرأۃ لوط۔ کانتا تحت عبدین من عبادنا صالحین فخانتاھما فلم یغنیا عنھما من اللہ شیئا (التحریم۔ ۱۰)

"امرأۃ لوط" العنکبوت ۳۳۔ النمل ۵۷، الحجر۔ ۶۰۔ الذاریات ۸۱ الاعراف ۸۳۔

"امرأۃ فرعون" التحریم۔ ۱۱

فرعون کی بیوی کے لیے امرأۃ کا لفظ اس لیے آیا ہے کیونکہ دونوں کے درمیان زوجیت کی نشانی مفقود تھی اس لیے کہ وہ مومن تھی اور فرعون کافر۔

انسان اور دوسری جاندار مخلوقات (حیوانات ونباتات) میں زوجیت کی حکمت توالد وتناسل ہے۔ اسی سیاق میں مندرجہ ذیل آیات میں 'زوج'، 'زوجین' اور 'ازواج' کے الفاظ مذکر ومونث کے لیے استعمال ہوتے ہیں:

النساء۔ ۱، ھود۔ ۴۰، الشوری ۱۱، یس۔ ۳۶، الذاریات ۴۹ النجم ۴۵۔ النبأ ۸... ساتھ ہی دیکھیے مزید آیات:

المومنون ۲۷، الانعام ۱۰۳۔ الزمر ۶۔ الرعد ۳، لقمان ۱۰۔ الحج ۵۔ الشعراء ۷، طہ ۵۳۔ ق ۷۔

جب انسانوں میں زوجیت کی حکمت بانجھ پن یا بیوگی کی وجہ سے مفقود

ہو جائے تو قرآن زوج کے بجائے امرأۃ کا لفظ استعمال کرتا ہے جیسے ابراہیم علیہ السلام کی بیوی (حضرت سارہ) اور عمران کی بیوی کے بارے میں امرأۃ ہی کا لفظ آیا ہے۔ دیکھیے آیات: ھود ۷۱ - الذاریات ۲۹ - آل عمران ۳۵-

حضرت زکریا اللہ تعالیٰ سے تضرع کرتے ہیں:

"وکانت امرأتی عاقرًا فھب لی من لدنک ولیا" (مریم-۵)

"قال رب انّی یکون لی غلام وقد بلغنی الکبر وامرأتی عاقر"

(آل عمران-۴۰)

پھر جب اللہ تعالیٰ نے ان کی دعا کو شرف قبولیت سے نوازا اور زوجیت کی حکمت ثابت ہو گئی تو اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہوا:

فاستجبنا لہ ووھبنا لہ یحیی واصلحنا لہ زوجہ" (الانبیاء-۹۰)

تشریع کی آیات میں احکام 'زوج' یا 'ازواج' سے اس وقت متعلق ہوتے ہیں جب زوجیت حقیقۃً یا حکمًا قائم ہو جیسے میراث کے احکام میں اور ان عورتوں کی عدت میں جن کے "ازواج" وفات پا چکے ہیں۔ (البقرہ-۲۴۰)

لیکن جب طلاق یا ایلاء کی وجہ سے زوجیت کا تعلق منقطع ہو جائے تو احکام کا تعلق 'ازواج' کے بجائے 'نساء' سے ہو جاتا ہے جیسے آیات: الطلاق ۱' البقرہ ۲۳۶-

سورۂ بقرہ کی آیت ہے:

"فان طلقھا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ' (البقرہ-۲۳۰)

اس کا تقاضا ہے کہ طلاق بائن پانے والی عورت اور محلل کے درمیان زوجیت عملاً قائم ہو۔ اور محض نکاح کی ظاہری کارروائی سے طلاق دینے والے شوہر کی طرف اس کی دوبارہ واپسی جائز نہ ہو۔

سورۂ مجادلہ میں ظہار کی آیت ہے:

" قد سمع اللہ قول التی تجادلک فی زوجھا وتشتکی الی اللہ" (المجادلہ-۱)

اس آیت میں 'زوج' کا لفظ اس لیے آیا ہے کیونکہ زوجیت قائم ہے۔ اور آیت "والذین یظاھرون من نساءھم" میں 'نساء' کا لفظ اس لیے آیا ہے کیونکہ ان لوگوں نے ظہار کے ذریعے زوجیت کو معطل کر دیا ہے۔

کیا دو مختلف صیغوں کے الفاظ کے ایک معنی ہو سکتے ہیں؟

عربی زبان کے محققین نے صرف انھیں الفاظ میں ترادف کا انکار نہیں کیا ہے جن کے حروف اور مادے مختلف ہوں۔ بلکہ ان الفاظ کے بھی مترادف ہونے کا انکار کیا ہے جن کے مادے اور حروف یکساں ہوں لیکن ان کے صیغے اور وضع مختلف ہوں الا یہ کہ ان کا استعمال دو لغتوں میں ہو۔ حتیٰ کہ یہ بھی جائز نہیں کہ دو الفاظ میں حرکتوں میں اختلاف ہو اور ان کے معنی ایک ہوں۔

ابو ہلال نے اس سلسلہ میں مبالغہ کے صیغوں کی مثال دی ہے، کہتے ہیں:

"آدمی میں جب کام کرنے کی صلاحیت بالقوہ موجود ہو تو 'فعول' کہتے ہیں جیسے صبور، شکور، اور جب وہ وقت بوقت کام کرے تو 'فعّال' کہتے ہیں جیسے علاّم، صبّار، اور جب ویسا کام کرنا اس کی عادت ہو جائے تو 'مفعال' کہتے ہیں جیسے معوان، معطاء، جو شخص معانی کے اس اختلاف کو نہیں سمجھتا وہ یہ گمان کرتا ہے کہ تمام صیغوں سے صرف مبالغہ کا فائدہ حاصل ہوتا ہے حالانکہ بات صرف اتنی نہیں ہے بلکہ مبالغہ کا فائدہ دینے کے ساتھ ساتھ مذکورہ معانی بھی حاصل ہوتے ہیں۔

اسی طرح کلام میں 'فعلت' اور 'افعلت' کے وزن پر آنے والے الفاظ کے معانی میں فرق ہوتا ہے الا یہ کہ دونوں الگ الگ لغت میں ہوں۔ جیسے 'سقیت الرجل' کے معنی ہیں "تم نے آدمی کو پینے والی کوئی چیز دی یا اس کے حلق میں ڈال دی" اور 'اسقیت الرجل'

کا مطلب یہ ہے کہ "تم نے اس کے لیے پانی کا ایک حصہ خاص کر دیا"
اسی طرح 'شرقت الشمس' کا مطلب ہے 'سورج طلوع ہوا (غربت کی ضد) اور 'أشرقت الشمس' کا مطلب یہ ہے کہ سورج روشنی والا ہو گیا۔

رہا بعض اہل لغت کا یہ قول کہ الشَّعَرَ اور الشَّعْرُ اور النَّهَرَ اور النَّهْرُ ایک معنی ہیں تو درحقیقت یہ دو لغتیں ہیں۔ جب حرکتوں کے اختلاف سے معانی کا اختلاف لازم آتا ہے تو خود معانی کے اختلاف سے ایسا ہونا زیادہ قرینِ صواب ہے"[1]

عربی زبان کی عظیم الشان کتاب — قرآن کریم — ہم پر یہ دقیق نکتہ واضح کرتی ہے کہ جو الفاظ ایک مادہ سے ہوں لیکن ان کی حرکتوں یا صیغوں میں اختلاف ہو ان کی دلالتوں میں فرق ہو جاتا ہے۔ اس کی کچھ مثالیں ذیل کی سطور میں بیان کی جا رہی ہیں:

اشتات اور شتی

دونوں کا مادہ ایک ہے الشت اور الشتات لغت میں تفرق و اختلاف کے معنی میں آتے ہیں۔ یہ مادہ قرآن میں پانچ جگہ آیا ہے۔ تین جگہ شتی کے صیغے میں، ذیل کی آیات ہیں:

طٰہٰ - ۵۳: وانزل من السماء ماءً فاخرجنا به ازواجاً من نبات شتی

اللیل - ۴: ان سعیکم لشتی

الحشر - ۱۴: تحسبهم جمیعاً وقلوبهم شتی

---

[1] ابو ہلال العسکری: الفروق اللغویہ ص ۱۲-۱۳

ان آیات کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے معنی اختلاف کے ہیں جو ائتلاف (اتحاد) کی ضد ہے۔ جبکہ مندرجہ ذیل دو آیتوں میں 'اشتات' کے صیغے میں آیا ہے جس کا معنی سیاق کی رو سے تفرق و انتشار (الگ الگ رہنا) ہے جو 'تجمع' کی ضد ہے۔

الزلزلۃ ٦: یومئذ یصدر الناس اشتاتا لیروا اعمالھم

النور - ٦۱: لیس علیکم جناح ان تاکلوا جمیعا او اشتاتا

الانس اور الانسان:

دونوں کا مادہ ایک ہے جو توحش کی ضد ہے۔ لیکن دونوں میں ترادف نہیں ہے۔ بلکہ ہر ایک میں ایک خاص نکتہ ہے جو اسے دوسرے سے ممتاز کرتا ہے۔
لفظ 'انس' قرآن میں ہمیشہ 'جن' کے ساتھ تقابل کے طور پر آیا ہے کسی بھی جگہ اس کی خلاف ورزی نہیں ہوتی ہے۔ تمام آیات میں 'جن' کے مدِمقابل کی حیثیت سے اس کا استعمال ہوا ہے۔ ان مقامات کی تعداد ۱۸ ہے۔
اس میں 'انسیت' کا پہلو ہے جو 'توحش' کی ضد ہے 'جن' کے مقابل میں اسے بیان کرنے سے یہی مفہوم بصراحت معلوم ہوتا ہے۔ اس لیے کہ 'جن' سے 'خفاء' پر دلالت ہوتی ہے جو توحش کے مظاہر میں سے ہے۔ اسی "انسیت" سے ہماری جنس ان جنسوں سے ممتاز ہے جو مخفی، مجہول اور نامانوس ہیں اور جو ہماری زندگی کے قوانین کے تابع نہیں ہیں۔
رہا لفظ 'انسان' تو معجزانہ بیان کی آیات کا استقرار کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی 'انسانیت' کی بنیاد محض 'انس' ہونا نہیں ہے بلکہ اس میں انسانیت دراصل مکلف ہونے کی اہلیت، بارِ امانت کا تحمل اور خیر و شر کی آزمائش کی منزل تک ارتقاء ہے[1]

---

[1] اس استقرار کی تفصیل کے لیے دیکھیے میری کتاب التفسیر البیانی للقرآن الکریم کا دوسرا حصہ۔

قرآن کریم میں لفظ 'انسان'، ٦٥ مقامات پر آیا ہے۔ جب ہم ان تمام آیات کے سیاق میں غور کرتے ہیں تو ہمیں 'انسانیۃ' کی ممتاز دلالت کا اشارہ ملتا ہے۔

وہ اپنی عام جنس میں 'انس' ہے:

"خلق الانسان من صلصال کالفخار، وخلق الجان من مارج من نار
(ا[illegible]-١٤)

"ولقد خلقنا الانسان من صلصال [illegible]
خلقنٰه من قبل من نار السموم (الحجر-٢٧)

لیکن اپنی انسیۃ کے ساتھ انسان مندرجہ ذیل خصوصیات کا بھی حامل ہے:

قرارت وعلم : سورۃ العلق ١-٥
بیان : الرحمٰن ٣
مکلف ہونا : الدھر، النجم ٣٩، القیامہ ١٤، الاسراء ١٧
مجادلہ وخصومت : کہف ٥٤
وصیت : لقمان ١٤، العنکبوت ١٨
مشقت کو برداشت کرنا : البلد-٤

اس بار امانت کو اٹھانے والا جسے اٹھانے سے آسمان، زمین اور پہاڑوں نے انکار کر دیا اور اس کے اٹھانے سے خوف محسوس کیا: الاحزاب ٧٢۔

آزمائش اور گمراہی سے دوچار ہونے والا: الفرقان ٢٤، ق ١٦، الحشر ١٦
الدھر ٢، ٤ الفجر ١٥

غرور اور استکبار کرنے والا اور اپنے کو خالق سے بے نیاز سمجھ کر گمراہ ہو جانے والا : العلق-٦

اسی طرح بکثرت مقامات پر قرآن انسان کو اس کا ضعف اور ناتوانی یاد دلاتا ہے تاکہ اس کا غرور ٹوٹے اور وہ اپنی حد سے تجاوز کر کے سرکشی نہ کرے۔

کیونکہ اس بات کا گمان تھا کہ سرکشی اسے خالق کے انکار تک پہنچا دے اور اسے کھلا ہوا جھگڑالو بنا دے:

النحل ۴ - مریم ۶۷ - الانفطار ۶ - حم السجدہ ۴۹ - الزخرف ۱۵ - عبس ۱۷ - العادیات ۶ - [1]

النعمة اور النعیم

دونوں الفاظ ایک مادہ سے ہیں اور دونوں اپنے مشترک مادے کی عام دلالت میں مشترک ہیں، لغت کی کتابوں میں دونوں صیغوں میں کوئی فرق نہیں ملتا۔ اہل تفسیر 'نعیم' کی تفسیر ان تمام معانی سے کرتے ہیں جو اس مادہ کی لغوی دلالت میں پائے جاتے ہیں [2]

پورے قرآن میں جب ہم دونوں صیغوں کا استقرار کرتے ہیں تو دونوں کے معنی میں واضح فرق دیکھتے ہیں، 'نعمة' کا لفظ قرآن میں مختلف اقسام کی دنیوی نعمتوں کے لیے استعمال ہوا ہے۔ تمام مواقع استعمال میں (خواہ اس کا استعمال مفرد ہو یا جمع) ایسا ملتا ہے کہیں اس کے برخلاف نہیں ہے۔ ان کی تعداد ۵۳ ہے۔

لیکن 'نعیم' کا صیغہ قرآن میں اسلامی دلالت کے ساتھ آیا ہے۔ اس کا استعمال صرف آخرت کی نعمتوں کے ساتھ خاص ہے۔ ایسا تمام آیتوں میں ہے جن کی تعداد ۱۶ ہے۔

پندرہ آیتوں میں صریح لفظ کے ساتھ وارد ہے جہاں جنت کی نعمتوں کے علاوہ کوئی تاویل نہیں کی جا سکتی۔

---

[1] مزید تفصیل اور وضاحت کے لیے دیکھیے میری کتاب 'مقال فی الانسان: دراسة قرآنیة طبع المعارف ۱۹۶۹ء

[2] دیکھیے تفسیر طبری اور تفسیر کبیر للرازی - سورہ التکاثر۔

الواقعہ-۸۸تا۸۹: فاما ان کان من المقربین، فروح وریحان وجنة نعیم

المعارج - ۳۸ : ایطمع کل امری منھم ان یدخل جنة نعیم

المطففین- ۲۲ : ان الابرار لفی نعیم، علی الارائک ینظرون، تعرف فی وجوھھم نضرة النعیم-

الشعراء- ۸۵ : واجعلنی من ورثة جنة النعیم

الدھر- ۱۲تا۲۰ : وجزاھم بما صبروا جنة وحریرًا ...... واذا رایت ثم رایت نعیما وملکا کبیرًا

المائدة- ۶۵ : ولادخلنا ھم جنات النعیم

یونس- ۹ : تجری من تحتھم الانھار فی جنات النعیم

القلم ۳۴ : ان للمتقین عند ربھم جنات النعیم

لقمان- ۸ : ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات لھم جنات النعیم

الطور- ۱۷ : ان المتقین فی جنات ونعیم

الحج - ۵۶ : الملک یومئذ للہ یحکم بینھم فالذین آمنوا وعملوا الصالحات فی جنات النعیم

(ساتھ ہی دیکھیے آیات : الصافات ۴۳، الواقعہ ۱۲)-

التوبہ-۲۹: وجنات لھم فیھا نعیم مقیم

صرف سورۂ تکاثر کی آیت میں ان لوگوں کو خطاب کر کے جنہیں ایک دوسرے سے بڑھ کر دنیا کمانے کی دھن نے غفلت میں ڈال رکھا ہے۔ کہا گیا ہے :

"ثم لتسئلن یومئذ عن النعیم" (۸)

تمام آیات میں قرآن کے 'نعیم' کے صیغے کو آخرت کی نعمتوں کے ساتھ خاص کر دینے کے بعد ہم اس آیت کی وہ تفسیر نہیں کر سکتے۔ جو ہمیں تفسیر کی کتابوں میں ملتی ہے۔ اور یہاں 'نعیم' سے مراد دنیا کی نعمتیں نہیں لے سکتے۔ اس لیے کہ دنیا کی نعمتوں کے لیے بیانِ قرآنی میں نعمة، نعماء اور نعیم وغیرہ کے صیغے آئے ہیں اس آیت میں

بیانی راز یہ ہے کہ جن لوگوں کو دنیاوی اسباب کی زیادتی نے آخرت کے لیے زاد فراہم کرنے سے غافل رکھا ان لوگوں سے اس دن جب وہ جہنم دیکھ لیں گے (اور یقیناً اپنی آنکھ سے دیکھ لیں گے) یہ سوال کیا جائے گا کہ حقیقی نعمت (نعیم) کیا ہے؟ اور اسی وقت انہیں اس 'نعیم' کی حقیقت کے بارے میں علم الیقین حاصل ہو جائے گا جسے انھوں نے ضائع کر دیا اور دنیائے فانی کی نعمتوں پر ٹوٹے پڑتے رہے اور اس کے چند روزہ اسباب کی کثرت نے انہیں ان سے غافل رکھا[1]

اب میں ان شواہد کے پیش کرنے پر اکتفا کرتی ہوں جو ان محققین اہل لغت کے مسلک کی تائید کرتے ہیں جو دو الفاظ کے مترادف ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ الا یہ کہ دو لغتوں میں آئیں:

"لیکن یہ کہ ایک ہی لغت میں یہ محال ہے کہ دو الفاظ مختلف ہوں اور ان کے معنی ایک ہوں جیسا کہ بہت سے نحویین اور لغویین کو گمان ہوا۔ انھوں نے اہل عرب کو ان کی حقیقت پر اور عادت کے مطابق جیسا کہ وہ معروف تھے بولتے ہوتے سنا۔ بولنے والوں کے نفوس میں ان کے مختلف معانی کا استحضار تھا لیکن سننے والے ان علتوں اور فروق کو نہ سمجھ سکے اور انھوں نے ان کے مترادف ہونے کا گمان کر لیا اور اہل عرب کے بارے میں ایسی بات کہہ دی جو صحیح نہ تھی"[2]

مجھے اعتراف ہے کہ میں قرآن کے بعض الفاظ (جو بظاہر مترادف معلوم ہوتے ہیں) کی دلالتوں میں فرق جاننے سے قاصر رہی ہوں۔ میں اپنی عاجزی اور

---

[1] دیکھیے التفسیر البیانی کے پہلے حصے میں سورۃ التکاثر طبع المعارف

[2] ابو ہلال العسکری: الفروق اللغویہ ص ۱۲

جہالت کا پورا اعتراف کرتی ہوں اور ابن الاعرابی کے یہ الفاظ مستعار لیتی ہوں:

"دو الفاظ جنہیں اہل عرب نے ایک معنی میں استعمال کیا ہے ان میں سے ہر ایک میں ایسے معنی ہیں جو دوسرے میں نہیں بسا اوقات ہمیں وہ معلوم ہو گئے تو ہم نے بتلا دیا ہے اور کبھی ہم نہیں جان سکے ہیں تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ اہل عرب کو بھی وہ معلوم نہ تھے۔" [1]

---

[1] ابو ہلال العسکری: الفروق اللغویہ ص ۶۵

(۳)

قرآن کا اعجاز اسالیب میں

ہم نے بلاغت کو علم کی حیثیت سے جان لیا ہے اور صناعت اور منطق کی حیثیت سے سمجھ لیا ہے مگر اب بھی ہمیں شدید ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم اسے اعلیٰ فصاحت اور معجزانہ بیان کی آیتوں میں اصلی ذوق اور تیز حس کی حیثیت سے نمایاں کریں۔

فاعل سے استغناء :

بیان قرآنی کے توجہ مبذول کرنے والے اسلوبیاتی مظاہر میں سے ایک "فاعل سے استغناء" ہے۔ یہ مظہر ہمارے مطالعات اور کتابوں میں مختلف اور منتشر ابواب میں بکھرا ہوا ہے جس سے اس کا راز آشکارا نہیں ہوتا۔ چنانچہ تم علم الصرف میں فعل مجہول کے مبنی ہونے کی کیفیت اور مطاوعت کے صیغے پڑھو گے۔ علم نحو میں نائب فاعل کے احکام پڑھو گے، اور فاعل کیوں محذوف ہوا؟ اور اس کا فعل مبنی بر مجہول کیوں ہے؟ یہ دوسرا موضوع ہے، جسے تم دوسرے علم — علم معانی — میں پڑھو گے جو اعراب سے الگ ہے۔ چنانچہ اس اعراب کا شمار صنعت میں ہوتا ہے جبکہ حقیقت میں وہ اصل معنی میں سے ہے۔ اسی طرح تم علم البیان میں مجازاً فعل کی غیر فاعل کی طرف نسبت کے بارے میں پڑھو گے۔

میرے علم کی حد تک عربی زبان کے علماء میں سے کسی نے یہ کوشش نہیں کی کہ اس اسلوبیاتی مظہر کے منتشر حصوں کو یکجا کرے۔ تاکہ وہ راز آشکارا ہو جس کی وجہ سے عربی زبان میں فاعل سے استغناء ہو جاتا ہے۔ اور فعل کی نسبت بناء بر مجہول، مطاوعت اور اسناد مجازی کے ذریعے غیر فاعل کی طرف کی جاتی ہے۔

مجھے قرآن میں 'فاعل سے استغناء' کے مظہر کے بکثرت ہونے کی طرف توجہ قیامت کی آیات سے ہوئی، ان میں یہ مظہر دو صورتوں میں ہے۔ یا تو فعل کے مبنی بر مجہول ہونے کی صورت میں جیسے مندرجہ ذیل آیات ہیں:

الحاقہ - ۱۳-۱۴: فاذا نفخ فی الصور نفخة واحدة، وحملت الارض والجبال - فدکتا دکة واحدة -

الواقعہ - ۴-۵: اذا رجت الارض رجا، وبست الجبال بسا

النبا - ۱۸-۲۰: یوم ینفخ فی الصور فتاتون افواجا، وفتحت السماء فکانت ابوابا، وسیرت الجبال فکانت سرابا -

الفجر - ۲۱ : کلا اذا دکت الارض دکا دکا -

الفجر - ۲۳ : وجیئ یومئذ بجهنم یومئذ یتذکر الانسان وانی له الذکری -

المرسلات ۸-۱۰: فاذا النجوم طمست، واذا السماء فرجت، واذا الجبال نسفت -

التکویر - ۱-۱۴: اذا الشمس کورت، واذا النجوم انکدرت، واذا الجبال سیرت، واذا العشار عطلت، واذا الوحوش حشرت، واذا البحار سجرت، واذا النفوس زوجت، واذا الموءودة سئلت بای ذنب قتلت، واذا الصحف نشرت، واذا السماء کشطت - واذا الجحیم سعرت، واذا الجنة ازلفت، علمت نفس ما احضرت -

العادیات ۹-۱۱: افلا یعلم اذا بعثر ما فی القبور، وحصّل ما فی الصدور
ان ربھم بھم یومئذ لخبیر۔

(ساتھ ہی دیکھیے وہ تمام آیات جن میں صور پھونکے جانے کا تذکرہ ہے۔
ان میں فعل ماضی ہو یا مضارع دونوں صورت میں مبنی بر مجہول ہے: الکہف ۹۹
المومنون ۱۰۱- یٰس ۵۱- الزمر ۶۸- ق ۲۰- الحاقہ ۲۳- الانعام ۷۳،
طٰہٰ ۱۰۲- النمل ۸۷- النبأ ۱۸)

یا صورت یہ ہے کہ بیان قرآنی آخرت کے موقف میں فاعل کے ذکر سے
بے نیاز ہے اور "مطاوعۃً" یا "مجازاً" اس کی نسبت غیر فاعل کی طرف کی گئی ہے جیسے
ذیل کی آیات میں:

القمر - ۱ : اقتربت الساعۃ وانشق القمر۔
الرحمٰن - ۳۷ : فاذا انشقت السماء فکانت وردۃ کالدھان
الانفطار - ۱-۲ : اذا السماء انفطرت، واذا الکواکب انتثرت۔
الانشقاق ۱-۴ : اذا السماء انشقت، واذنت لربھا وحقت، واذا
الارض مدت، والقت ما فیھا وتخلت۔
ق - ۴۴ : یوم تشقق الارض عنھم سراعا
الطور - ۹-۱۰ : یوم تمور السماء مورا، وتسیر الجبال سیرًا
الدخان - ۱۰ : فارتقب یوم تاتی السماء بدخان مبین
القیامۃ - ۷-۱۰ : فاذا برق البصر وخسف القمر وجمع الشمس
والقمر، یقول الانسان یومئذ این المفر۔
الزلزال - ۱-۴ : اذا زلزلت الارض زلزالھا، واخرجت الارض اثقالھا،
وقال الانسان مالھا۔ یومئذ تحدث اخبارھا۔

یہ بات عجیب و غریب معلوم ہوتی ہے کہ یہ اسلوبیاتی مظہر ایک ہی
واقعۃً
طرح تمام آیات میں پایا جائے پھر بھی عمد اور اصرار کی حد تک واضح ہونے کے

باوجود علمائے بلاغت اور اہل تفسیر کی توجہ اس کی طرف مبذول نہ ہو۔

فاعل کے حذف کے سلسلہ میں علمائے بلاغت کہتے ہیں کہ اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ وہ معلوم ہوتا ہے یا یہ کہ وہ نہیں معلوم ہوتا ہے، یا یہ کہ اس سے خوف ہوتا ہے۔ یا یہ کہ اس کے بارے میں خوف ہوتا ہے۔ ان وجوہ کو ہم بیان قرآنی پر پیش کرتے ہیں تو بیان قرآنی ان کے صحیح ہونے کا انکار کرتا ہے۔ جیسے قیامت کے واقعات میں فاعل (جو اللہ سبحانہ ہے) کا حذف اس لیے نہیں ہے کہ اس کے بارے میں کوئی خوف ہے یا وہ معلوم نہیں ہے۔

استقراء سے یہ بھی ثابت ہے کہ ان مقامات پر جہاں فاعل (اللہ سبحانہ) کے بارے میں علم یقینی حاصل ہوتا ہے وہاں وہ محذوف نہیں ہوتا جیسے مندرجہ ذیل آیات میں:

الفتح ۔ ۱۴ : یغفر لمن یشاء و یعذب من یشاء

البقرہ ۔ ۲۱۲ : یرزق من یشاء بغیر حساب

آل عمران ۔ ۱۵۶ : یحیی و یمیت

فاطر ۔ ۸ : یضل من یشاء و یھدی من یشاء

النساء ۔ ۱ : خلقکم من نفس واحدۃ۔

تو آخر روز قیامت کے واقعات میں فاعل کے ذکر سے استغنار کا کیا راز ہے؟

بیان قرآنی سے مندرجہ ذیل باتیں معلوم ہوتی ہیں:

بنا بر مجہول، مطاوعت اور اسناد مجازی تینوں اسالیب میں فاعل کے ذکر سے استغنار پایا جاتا ہے۔ اگرچہ ان میں سے ہر اسلوب میں خاص بیانی نکتہ ہوتا ہے جو قرآن حکیم میں اس کے مقامات کا استقرار کرنے سے واضح ہوتا ہے۔

حشر و نشر اور قیامت کے بارے میں اس منظر کا بکثرت آنا۔ صنعت کے بلاغی قواعد اور اعراب کی ظاہری علامات کے پس پردہ بیانی اسرار کی طرف

اشارہ کرتا ہے۔ جیسے :

— بنا بر مجہول میں فاعل سے صرف نظر کر کے واقعہ پر توجہ مرکوز کرانا مقصود ہوتا ہے۔

— مطاوعت میں اس طواعیت کا بیان ہوتا ہے جس سے واقعہ براہ راست یا بوجہ تسخیر انجام پذیر ہوتا ہے۔ گویا اسے انجام پانے کے لیے فاعل کی ضرورت ہی نہیں ہے ....

— اسناد مجازی میں مسند الیہ کو فاعل کا درجہ دے دیا جاتا ہے جس سے اصلی فاعل کے ذکر کی ضرورت نہیں رہتی۔

واؤ قسم کے ذریعے آغاز

اب ہم قرآن کے معجزانہ بیان کے دوسرے اسلوبیاتی منظر میں غور کریں گے اور وہ ہے، "واؤ قسم کے ذریعے آغاز" جیسے مندرجہ ذیل آیات ہیں :

الضحیٰ : والضحیٰ واللیل اذا سجیٰ، ما ودّعک ربک وما قلیٰ (۱-۳)

اللیل : واللیل اذا یغشیٰ والنہار اذا تجلیٰ۔ وما خلق الذکر والانثیٰ، ان سعیکم لشتیٰ (۱-۴)

الفجر : والفجر ولیال عشر، والشفع والوتر، واللیل اذا یسر۔ ھل فی ذلک قسم لذی حجر (۱-۵)

النجم : والنجم اذا ھویٰ۔ ما ضل صاحبکم وما غویٰ (۱-۲)

العادیات : والعادیات ضبحا۔ فالموریات قدحا۔ فالمغیرات صبحا (۱-۳)

العصر : والعصر۔ ان الانسان لفی خسر (۱-۲)

"و" کے بارے میں اصل یہ ہے کہ کلام کے درمیان ربط اور عطف کے لیے آئے۔ لیکن جب قسم کے لیے آتا ہے تو جملہ کے شروع میں آتا ہے اور اس سے مقصود اس سے پہلے انکار کی جانے والی بات کی توثیق یا اقرار اور شہادت ہوتی ہے۔

یہ اس 'و' کے علاوہ ہے جو متعدد آیات قرآنی کے شروع میں آتا ہے اور اس سے پہلے کوئی ایسی بات نہیں ہوتی جو توثیق یا شہادت کی متقاضی ہو۔

مفسرین — یا میری معلومات کی حد تک اکثر مفسرین — نے اس سے 'مقسم بہ' کی تعظیم مراد لی ہے پھر وہ 'و' کے بعد کی چیزوں میں وجہ عظمت تلاش کرنے لگے اس سلسلہ میں انھوں نے جو کچھ بیان کیا ہے ان میں سے اکثر چیزیں حکمت کے ذیل میں آتی ہیں ۔ جو عظمت سے یکسر مختلف ہے ۔ دنیا میں اللہ تعالیٰ نے جتنی چیزیں پیدا کی ہیں ان میں سے کوئی چیز بے کار اور عبث نہیں ہے ۔ انھیں کسی نہ کسی حکمت سے پیدا فرمایا ہے خواہ وہ حکمت ہمیں معلوم ہو یا نہ معلوم ہو ۔ اس لیے 'و' کے بعد مذکور 'مقسم بہ' میں محض کسی ظاہری حکمت کو دیکھ کر اس میں عظمت کا پہلو تلاش کرنا اور اسے بیان کرنا کافی نہیں۔

پھر یہ کہ انھوں نے اکثر مقامات پر 'مقسم بہ' میں پائے جانے والے قیود کی رعایت نہیں کی ۔ مثلاً 'والضحیٰ' میں انھوں نے 'ضیاء' (روشنی) کی عظمت بیان کی ۔ جبکہ 'ضیاء' محض ضحیٰ کے وقت نہیں ہوتی بلکہ دوپہر میں اور تیز ہوتی ہے ...

'واللیل اذا سجی' میں انھوں نے مطلق رات کی عظمت بیان کی ہے جبکہ آیت میں 'اذا سجی' کی قید ہے ۔ اور دوسری آیات میں 'اذا عسعس'، 'اذا یغشیٰ' 'اذا یسری'، اور 'اذا ادبر' کی قیود آئی ہیں ۔

اسی طرح 'والنجم اذا ھوی' میں انھوں نے ستارے کی عظمت بیان کی ہے جبکہ آیت میں 'اذا ھوی' کی قید پائی جاتی ہے[1]

اسی طرح 'و' کے ذریعے قسم اور جواب قسم کے درمیان ربط میں بھی ان کے اقوال میں اضطراب پایا جاتا ہے ۔ 'العادیات ضبحا' (ہنہناتے ہوئے دوڑنے

---

[1] مفسرین کے اقوال کے خلاصے کے لیے دیکھیے 'التفسیر البیانی' کے دونوں حصے جن میں ہم نے ان سورتوں کی تفسیر میں انھیں نقل کر دیا ہے ۔

والے گھوڑوں) کی عظمت اور "انسان کی ناشکری اور قبروں میں مدفون چیز کو نکالنے کے درمیان کیا تعلق ہے؟ اور 'واللیل اذا یغشی والنھار اذا تجلی' (چھائی ہوئی رات اور روشن دن) کی عظمت اور "لوگوں کی کوشش مختلف ہونے" کے درمیان اور 'والنجم اذا ھوی' (غروب ہونے والے تارے) اور "رفیق (آنحضرتؐ) کے بہکے اور گمراہ نہ ہونے" کے درمیان کیا ربط ہے؟

اور ان سب سے پہلے یہ بات کہ واؤ قسم کے ذریعے جملہ شروع کرنے میں کیا بیانی راز پوشیدہ ہے؟ کیا زمانۂ بعثت میں ایک عربی کے نزدیک 'والضحی واللیل اذا سجی'، 'واللیل اذا یغشی والنھار اذا تجلی والنجم اذا ھوی اور قسم کی معروف صریح تعبیروں: اقسم بالضحی وباللیل اذا سجی، اقسم باللیل اذا یغشی وبالنھار اذا تجلی اور اقسم بالنجم اذا ھوی کے درمیان کوئی فرق نہیں تھا؟ .....

جو تعظیم واؤ قسم سے معلوم ہوتی ہے۔ ویسی ہی تعظیم صریح لفظ قسم سے بھی حاصل ہوتی ہے۔ پھر کیا 'اقسم بالنجم' کو چھوڑ کر 'والنجم' کی تعبیر اختیار کرنے سے کوئی بیانی نکتہ حاصل نہیں ہوتا؟

بظاہر ہم دیکھتے ہیں کہ 'و' کے ذریعے قسم کا مظہر سورتوں کے شروع میں آیا ہے اور جن چیزوں سے پہلے آیا ہے وہ یہ ہیں:

الضحی (چاشت) اللیل (رات) الفجر (صبح صادق) لیال عشر (دس راتیں) العصر (زمانہ) التین (انجیر) الزیتون (زیتون) النجم اذا ھوی (غروب ہونے والا تارا) العادیات ضبحا (ہنہناتے ہوئے دوڑنے والے گھوڑے) النازعات غرقا (ڈوب کر نکالنے والے فرشتے) الذاریات ذروا (گرد اڑانے والی ہوائیں) الصافات صفا (قطار در قطار صف باندھنے والے) السماء (آسمان) الطارق (رات کو نمودار ہونے والا ستارا) السماء

ذات البروج (مضبوط قلعوں والا آسمان) الشمس وضحاھا (سورج اور اس کی دھوپ) الطور (طور) کتاب مسطور (کھلی ہوئی کتاب) یہ سب مکی سورتیں ہیں۔ ایک بھی مدنی سورت اس 'و' سے نہیں شروع ہوئی ہے۔ اگر اس سے مقصود محض ان کی عظمت کی طرف اشارہ ہے تو آخر یہ صرف مکی سورتوں میں ہی کیوں پایا جاتا ہے؟ قرآن میں ایک بھی سورت ایسی نہیں جس کے شروع میں اللہ کے اسمارِ حسنیٰ میں سے کسی کے ساتھ 'و' آیا ہو۔ اور اس میں شک نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی عظمت کے سامنے اس کی مخلوقات کی عظمت ہیچ ہے۔ اور اس کی کوئی گنجائش نہیں کہ ہم اللہ کی عظمت پر انجیر، زیتون، ہنہناتے ہوئے دوڑنے والے گھوڑوں اور غروب ہونے والے ستارے کی عظمت کو قیاس کرنے لگیں۔

قرآن میں ایک بھی جگہ ایسی قسم نہیں ہے جس میں لفظ 'اللہ' سے پہلے 'و' آیا ہے۔ سوائے سورۂ انعام کی دو آیتوں کے جن میں مشرکین نے 'واللہ' کے الفاظ میں قسم کھائی ہے:

"ویوم نحشرھم جمیعا ثم نقول للذین اشرکوا این شرکاؤکم الذین کنتم تزعمون، ثم لم تکن فتنتھم الا ان قالوا واللہ ربنا ماکنا مشرکین، انظر کیف کذبوا علی انفسھم، وضل عنھم ماکانوا یفترون" (الانعام۔ ۲۲ تا ۲۴)

"ولو تری اذ وقفوا علی ربھم، قال الیس ھذا بالحق، قالوا بلی وربنا، قال فذوقوا العذاب بما کنتم تکفرون" (الانعام - ۳۰)

یہاں 'و' کلام کے درمیان آیا ہے۔ سورت یا آیات کے شروع میں نہیں ہے۔ قسم کھانے والے مشرکین ہیں جو حشر کے دن قسم کھائیں گے۔ یہاں قسم اپنے اصلی معنیٰ 'اقرار' پر ہے۔

جبکہ واؤ قسم سورتوں یا آیتوں کے شروع میں آتا ہے اور ان تمام میں قسم کھانے والا اللہ سبحانہ ہے۔ واؤ قسم لفظ 'رب' کے ساتھ چار آیات میں آیا ہے۔

لیکن وہ سورتوں کے شروع میں نہیں ہے اور نہ ان میں 'و' جملہ کے شروع میں آیا ہے بلکہ اس سے پہلے 'ف' یا 'فلا' یا 'ای' ہے:

الذاریات۔۲۳: فورب السماء والارض انہ لحق مثل ما انکم تنطقون

الحجر۔ ۹۲: فوربک لنسألنھم اجمعین عما کانوا یعملون

النساء۔ ۶۵: فلا وربک لا یومنون حتی یحکموک فیما شجر بینھم ثم لا یجدوا فی انفسھم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیما۔

یونس۔ ۵۳: ویستنبئونک احق ھو، قل ای وربی انہ لحق وما انتم بمعجزین۔

ان تمام آیات میں قسم تاکید۔ اثبات اور عظمت بیان کرنے کے لیے لائی گئی ہے۔ قسم 'و' کے ذریعے چار آیات میں 'رب' کے ساتھ اور دو آیات میں 'اللہ' کے ساتھ آئی ہے۔ جبکہ صرف 'واللیل' سے قسم سات مرتبہ آئی ہے جن میں 'و' آیات کے شروع میں آیا ہے۔ یہ نکتہ اس بات میں مراجعت کرنے اور دوبارہ غور کرنے کا تقاضا کرتا ہے جس پر مفسرین اور علمائے بلاغت مطمئن ہو گئے ہیں اور انہوں نے یہ کہا ہے کہ 'و' مابعد کی عظمت بیان کرنے کے لیے آتا ہے جیسے لیل، نہار، ضحیٰ، فجر، تین، زیتون وغیرہ.... اس لیے کہ خالق کی عظمت سے ان کی عظمت پر قیاس کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

مثلاً انہوں نے اللیل اور النہار کی قسم کے ضمن میں رات اور دن کے وجوہ حکمت بیان کیے ہیں اور ان کے بے شمار فوائد گناتے ہیں۔ پھر ہر جگہ جہاں فجر، صبح، ضحیٰ، نہار یا لیل کی قسم کھائی گئی ہے، انھیں فوائد کا بار بار اعادہ کیا ہے۔ خواہ ان قسموں کے ساتھ جو بھی صفت بیان کی گئی ہو۔ اور آیات کی ایسی ایسی فلسفیانہ اور اشاری تاویلات کی ہیں جن کا ہم اس 'و' سے دور کا بھی تعلق ہونے کا تصور نہیں کر سکتے ___ جیسا کہ فخر الرازی، نیشاپوری، طبرسی اور شیخ محمد عبدہ کی تفاسیر میں پڑھتے ہیں ___ جبکہ بیان قرآنی کا یہ پہلو بھی واضح ہے کہ وہ رات

اور دن اور سورج اور چاند کی نشانیوں کی طرف بغیر قسم کے بھی متوجہ کرتا ہے اور لوگ آسانی سے اسے سمجھ لیتے ہیں۔ جیسا کہ ان آیات میں ہے:

القصص - ۷۱ : قل ارأیتم ان جعل اللہ علیکم اللیل سرمداً الی یوم القیامۃ من الہ غیر اللہ یاتیکم بضیاء افلا تسمعون۔ قل ارأیتم ان جعل اللہ علیکم النہار سرمداً الی یوم القیامۃ من الہ غیر اللہ یاتیکم بلیل تسکنون فیہ افلا تبصرون۔

الاسراء - ۱۲ : وجعلنا اللیل والنہار آیتین فمحونا آیۃ اللیل وجعلنا آیۃ النہار مبصرۃ لتبتغوا فضلاً من ربکم ولتعلموا عدد السنین والحساب۔

یونس - ٦ : ھو الذی جعل الشمس ضیاءً والقمر نوراً وقدرہ منازل لتعلموا عدد السنین والحساب۔ ما خلق اللہ ذالک الا بالحق یفصل الآیات لقوم یعلمون۔ ان فی اختلاف اللیل والنہار وما خلق اللہ فی السماوات والارض لآیات لقوم یتقون۔

(مزید دیکھیے آیات : الانعام ۹٦ - یونس ٦۷ - النمل ۸٦ - آل عمران ۱۹۰ الجاثیہ ۵ - الفرقان ۴۷ - الروم ۲۳)

جبکہ واللیل اذا یغشی، والنہار اذا تجلی، والضحی واللیل اذا سجی اور "و" سے شروع ہونے والی قسم کی دوسری آیات بیان حکمت کے اس پہلو پر نہیں آتی ہیں۔

اسی لیے میں نے بیان قرآنی کے اس اسلوبیاتی مظہر میں غور کرنا شروع کیا۔ اس امید سے کہ شاید اس کے بیانی راز تک رسائی حاصل کر لوں اور "عظمت" کے اس قول پر اضافہ کر سکوں جو ان تمام مفسرین اور علمائے بلاغت کی تحریروں پر غالب رہا ہے جن کا میں نے مطالعہ کیا ہے۔

"و" سے شروع ہونے والی آیات کے سیاق میں طویل تدبر کرنے کے بعد

جس بات پر ہیں مطمئن ہوئی ہوں وہ یہ ہے کہ 'و' اپنے پہلے لغوی معنی (تعظیم کے لیے قسم) کی اصل سے نکل گیا ہے اور اس میں ایک بلاغی معنی پیدا ہو گئے ہیں اور وہ ہیں۔ ادراک اور محسوس کی جانے والی ایسی چیزوں کی طرف توجہ دلانا جن میں بحث و مباحثہ اور مجادلہ کی گنجائش نہیں۔ ایسی معنوی چیزوں کے بیان کرنے کے لیے وضاحتی تمہید کے طور پر جن میں مجادلہ کیا جاتا ہے، یا ایسی غیبی چیزوں کے اثبات کے لیے تمہید کے طور پر جو حسیات اور مدرکات کے دائرے میں نہیں آتی ہیں۔

چنانچہ جب بیان قرآنی الفجر، الصبح اذا اسفر، الصبح اذا تنفس، الشمس وضحاھا، اللیل اذا یغشی، النہار اذا تجلی کی قسم کھاتا ہے تو وہ ہدایت و حق یا ضلالت و باطل کے معانی کو مختلف درجات میں نور و ظلمت کی مادیات کے ذریعے نمایاں کرتا ہے۔

حسی چیز کے ذریعے معنوی چیز کا یہ بیان، قرآن کے ظلمت و نور کو گمراہی و ہدایت کے معنی میں استعمال کرنے کا مدار ہے۔

اس بات کو ہم واؤ قسم سے شروع ہونے والی آیات پر منطبق کرتے ہیں تو بغیر کسی پُر تکلف تاویل یا کھینچ تان کے منطبق ہو جاتی ہے۔

کچھ مثالیں

مثال کے طور پر سورۂ اللیل کی آیات:

"واللیل اذا یغشی، والنہار اذا تجلی، وما خلق الذکر والانثی، ان سعیکم لشتی"

(۱-۴)

ان آیات کی تفسیر میں مفسرین نے رات اور دن کے ایک دوسرے کے پیچھے آنے کی متعدد حکمتیں بیان کی ہیں حالانکہ یہاں مطلق رات اور دن کا تذکرہ نہیں ہے بلکہ رات کے ساتھ صرف 'اذا یغشی' اور دن کے ساتھ صرف 'اذا تجلی' کا بیان ہے۔ اس سے ہم اس بیانی راز کو محسوس کر لیتے ہیں جس کی طرف 'و'

اشارہ کرتا ہے اور وہ ہے تاریکی کے ذریعے رات طاری ہونے اور روشنی کے ذریعے دن کے روشن ہونے کے درمیان واضح اور محسوس تقابل۔ ٹھیک اتنا ہی احساس وادراک میں واضح مرد اور عورت کی پیدائش کے درمیان تفاوت ہے، یہ وضاحتی تمہید ہے ایسی معنویات میں تفاوت بیان کرنے کے لیے جن کا ادراک حس سے نہیں ہوتا' ان سعیکم لشتی، اور اس سے بڑھ کر ایسی غیبی چیزوں میں تفاوت بیان کرنے کے لیے جو آخرت اور دنیا اور جزا وسزا کے درمیان ہیں:

"فاما من اعطی واتقی، وصدق بالحسنی، فسنیسرہ للیسری، واما من بخل واستغنی وکذب بالحسنی فسنیسرہ للعسری۔۔۔ (۵-۱۰)

"ان علینا للھدی، وان لنا للآخرۃ والاولی، فانذرتکم نارًا تلظی، لایصلاھا الا الاشقی الذی کذب وتولی وسیجنبھا الاتقی الذی یوتی مالہ یتزکی"۔۔۔۔۔ (۱۲-۱۸)

ان آیات میں معنوی اور غیبی متقابل چیزیں بیان کی گئی ہیں: اعطی وبخل اتقی واستغنی صدق وکذب، الیسری والعسری۔ الاخرۃ والاولی۔ یصلاھا ویجنبھا، الاشقی والاتقی۔۔۔۔ انہیں معجزانہ بیان اس وضاحتی تمہید سے نمایاں کرتا ہے جو ادراک کی جانے والی واضح مادی تفاوت کی طرف اشارہ کرتی ہے: "واللیل اذا یغشی والنھار اذا تجلی، وما خلق الذکر والانثی ان سعیکم لشتی"۔

سورہ الضحی کی آیات:

"والضحی واللیل اذا سجی، ما ودعک ربک وما قلی" (۱-۳)

اس مادی صورت اور حسی واقعہ کی طرف اشارہ کرتا ہے جس سے لوگ دن چڑھتے وقت روشنی پھیلنے، پھر رات کے چھانے اور پرسکون ہونے کے وقت تاریکی پھیلنے کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ کائنات کے یہ دونوں مظاہر ہر روز

یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں لیکن کسی کو بھی حیرت نہیں ہوتی اور نہ کوئی اس کا انکار کرتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ کسی کے دل میں خیال بھی نہیں گزرتا کہ آسمان زمین سے ہٹ گیا ہے اور دن کو روشنی کے بعد رات کی وحشت کے سپرد کر دیا ہے۔

پھر اس میں تعجب کی کیا بات ہے اگر محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی کی انسیت اور اس کے نور کی تجلی کے بعد وحی کے نہ نازل ہونے کا زمانہ ہو۔ جیسا کہ ہم دن کے روشن ہونے کے بعد رات کے چھانے کا مشاہدہ کرتے ہیں؟ اور یہ کیوں کہا یا گمان کیا جا رہا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو آپؐ کے رب نے چھوڑ دیا ہے اور آپؐ سے ناراض ہو گیا ہے۔

سورۃ النجم کی آیات:

اسی طرح ہم سورۃ النجم کی آیات میں غور کرتے ہیں:

"والنجم اذا ھوی، ماضل صاحبکم وما غوی" (۱-۲)

"و" کے ذریعے ایک کائناتی منظر کی طرف اشارہ ہے جسے تمام لوگ دیکھتے ہیں کہ جب ستارہ گرنے لگتا ہے تو افق پر نگاہوں کے سامنے ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے آسمان زمین سے روشنی کی ایک لکیر کے ذریعے مل گیا ہے۔

یہ کائناتی منظر ان کی نگاہوں کے سامنے بار بار آتا ہے لیکن انھیں اس میں کوئی بحث یا انکار کی چیز نظر نہیں آتی پھر آخر کیوں انھیں ٹھیک اسی جیسے غیبی منظر کے بارے میں تعجب ہے اور اس میں وہ جھگڑا کرتے ہیں اور اس کا انکار کرتے ہیں۔ جب افق اعلیٰ سے وحی کے نور کی تجلی ہوتی ہے پھر وہ قریب ہوتا ہے اور نیچے آتا ہے یہاں تک کہ اس زمین پر محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم تک جا پہنچتا ہے؟

"وما ینطق عن الھوی ان ھو الا وحی یوحی۔ علمہ شدید القوی، ذو مرۃ فاستوی، وھو بالافق الاعلی، ثم دنا فتدلی، فکان قاب قوسین او ادنی، فاوحی الی عبدہ ما اوحی، ما کذب الفؤاد ما رای،

افتمارونہ، علیٰ مایری (النجم: ۳-۱۲)

سورۂ العادیات کی آیات:

"والعادیات ضبحا فالموریات قدحا، فالمغیرات صبحا،

فاثرن بہ نقعا، فوسطن بہ جمعا، (۱-۵)

سورت کا آغاز 'و' سے ہوتا ہے۔ اس سے اشارہ ہے گھوڑوں کے چھاپوں کی طرف، جن سے لوگ واقف تھے، وہ گھوڑے صبح سویرے چھاپہ مارتے ہیں اور اچانک جا پہنچتے ہیں اور دشمن کو اس وقت ہوش آتا ہے جب گھوڑے مجمع میں جا گھستے ہیں اور گرد و غبار سے انہیں منتشر کر دیتے ہیں۔

یہ دوسری بیانی صورت کی وضاحتی تمہید ہے جو ایسے غیب سے ڈرا رہی ہے جو نظر نہیں آتا اور جس کا ادراک نہیں کیا جا سکتا۔ اپنے رب کا ناشکرا انسان دنیا میں مگن رہتا ہے کہ اچانک حشر و نشر کے ذریعے اس کی گرفت کر لی جائے گی۔ اس وقت لوگ حیرت و پریشانی میں پڑ جائیں گے۔ انھیں قبروں سے بکھرے ہوئے پروانوں اور منتشر پتنگوں کی طرح نکال لیا جائے گا اور ان کے سینوں سے تمام مخفی چیزوں کو حاصل کر لیا جائے گا اور کوئی بھی چیز پوشیدہ نہ رہ سکے گی:

"ان الانسان لربہ لکنود ... افلا یعلم اذا بعثر ما فی القبور۔

وحصّل ما فی الصدور، ان ربھم بھم یومئذ لخبیر۔" (۶-۱۱)

سورۂ العصر کی آیات:

اس میں 'و' سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ زمانہ دباؤ اور تکلیف کے ذریعے انسان کی آزمائش کرتا ہے۔

یہ وضاحتی تمہید ہے اس بیان کی جو زمانہ کو انسان کی آزمائش سے حاصل ہوتا ہے اور جس سے خیر یا شر کا پہلو عیاں ہوتا ہے۔ چنانچہ انسان یا تو خسارہ میں

ہوتا ہے یا نجات پا جاتا ہے:

"والعصر، ان الانسان لفی خسر، الا الذین اٰمنوا وعملوا الصالحات، وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر" (۱-۴)

اس قسم کے اسلوب میں متوجہ کرنے کی قوت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب 'و' کو کلام کے وسط میں اپنے معروف مقام سے ہٹا کر شروع میں لایا جائے ایسا کرنے سے اس میں متوجہ کرنے کی زبردست قوت پیدا ہوجاتی ہے[۱]

شاید مفسرین سلف سے یہ بیانی نکتہ اس لیے فوت ہو گیا کیونکہ علمائے بلاغت نے خبر، استفہام، امر اور نہی کے اصل لغت میں پہلے معانی سے نکلنے اور ان میں دوسرے بلاغی معانی ___ جن کا انہوں نے بلاغت کی درسی کتابوں میں ذکر کیا ہے ___ پائے جانے کا تو تذکرہ کیا ہے لیکن قسم کے پہلے معنی سے نکلنے کا تذکرہ نہیں کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ واؤ قسم کو اصل لغوی معنی پر فرض کر کے اور اس میں بلاغی معنی نہ مان کر اس سے شروع ہونے والی آیات میں دوراز کار تاویلات کرنے کی ضرورت پڑی تاکہ وہ علمائے بلاغت کے قواعد کے مطابق ہوسکیں۔

اگر ہم بیان قرآنی سے کوئی ایسی بات تلاش کرلیں جس سے 'و' کا بلاغی راز اس کے قریب اور معروف معنی میں (جسے علمائے بلاغت جانتے ہیں) آشکارا ہو جائے۔ تب بھی انشاء اللہ ہمارے بیان کردہ اس نکتہ میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

فواصل کی رعایت اور سجع

اب میں قرآنی فواصل میں غور کروں گی۔ جن میں سلف مشغول رہے ہیں اور

---

[۱] اس اسلوب بیانی مظہر کے سلسلہ میں مزید تفصیل سے جاننے کے لیے التفسیر البیانی میں میری ذکر کی ہوئی تفتیشیں دیکھنا چاہئیں جو میں نے پہلے حصے میں الضحیٰ، العادیات، النازعات اور دوسرے حصے میں القلم، العصر، اللیل اور الفجر کی تفسیر میں کی ہیں

ان میں باہم بہت زیادہ اختلاف رہا ہے۔ ان میں — جیسا کہ میں سمجھتی ہوں — اختلاف اس بات میں نہیں رہا ہے کہ قرآن کے فواصل میں بے مثال موزونیت اور اعلیٰ بلاغت ہے بلکہ اختلاف محض اس بات میں ہے کہ آیا وہ اس قبیل سے ہیں جسے فنونِ بدیع میں "سجع" کہا جاتا ہے؟ یا وہ اس کے علاوہ کوئی اور چیز ہیں؟

جب سے قرآنی اور بلاغی مطالعات میں تالیف کا زمانہ شروع ہوا ہے۔ فواصل کا مسئلہ عربی زبان کے علماء کی ابتدائی نسلوں کی توجہ کا حامل رہا ہے اگرچہ اس پر مستقل بحثیں نہیں کی گئی ہیں بلکہ ابتدائی قرآنی تالیفات کے درمیان عارضی طور پر ان کا تذکرہ آیا ہے۔

ابتدائی مصنفین کی آراء:

ابو عبیدہ نے — جو دوسری صدی ہجری کے علماء لغت میں سے ہیں — اپنی کتاب 'مجاز القرآن' میں جگہ جگہ فاصلہ پر بحث کی ہے، فاصلہ کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ "وہ معروف لغوی استعمال سے روگردانی ہے" اور اس کا اثبات کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ "اہل عرب ایسا اپنے کلام میں کرتے ہیں" یہ عبارت ہمیں مجاز القرآن میں بہت جگہ ملتی ہے۔

اسی طرح فراء (متوفی ۲۰۷ھ) جو دوسری صدی کے علمائے لغت میں سے ہیں — نے اپنی کتاب 'معانی القرآن' میں اگرچہ فواصل کے مسئلہ پر براہ راست بحث نہیں کی ہے۔ لیکن معانی قرآن کی لغوی تفسیر کرتے ہوئے اور قراءتوں کے درمیان ترجیح دیتے ہوئے فواصل کے بارے میں قرآن کے موقف پر اپنی رائے صراحت سے بیان کی ہے ان کا خیال ہے کہ "قرآن نظم کی خوبصورتی کے لیے ایک لفظ کو دوسرے پر ترجیح دیتا ہے۔ یا کسی کلمے کے ایک صیغے کو چھوڑ کر دوسرا صیغہ اختیار کرتا ہے۔ ایسا وہ محض فواصل یا رؤس آیات کی رعایت میں کرتا ہے"[1]

---

[1] مثال کے طور پر دیکھیے 'معانی القرآن' میں سورۃ الرحمٰن، الضحیٰ، الفجر، اللیل کے فواصل میں فراء کی توجیہ۔ طبع دار الکتب قاہرہ ۱۹۵۵ء

قرآن اور خاص طور پر مکی سورتوں کے فواصل میں بکثرت بحث کرنے کے باوجود فراء نے 'فواصل' کے نام سے ان کا تذکرہ نہیں کیا ہے بلکہ انھیں رؤس آیات کا نام دیا ہے۔ اسی طرح انھوں نے ان میں "سجع" کہنے سے بھی احتراز کیا ہے۔ اگرچہ ان کے مسلک کی رو سے یہ ثابت ہے کہ نظم قرآنی فواصل کی رعایت صوتی آہنگ اور لفظی مشاکلت کے ارادے سے کرتا ہے۔

ابن قتیبہ — جو تیسری صدی کے ہیں — نے مقاطع اور رؤس آیات کی اس لفظی رعایت کے سلسلہ میں فراء کے مسلک کا انکار کیا ہے۔

تیسری صدی تک واضح طور پر قرآن میں سجع کہنے سے احتراز کیا جاتا رہا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ ایمانی حس اس لفظ کا استعمال ناپسند کرتی تھی۔ اس لیے کہ قدیم زمانے سے اس کا استعمال عموماً کاہنوں کی سجع کے لیے ہوتا چلا آیا تھا۔ لیکن بہت جلد یہ مسئلہ اسلامی فرقوں کے درمیان کلامی مجادلہ کے میدان میں داخل ہو گیا اور اس کا تعلق "نظم کے ذریعے اعجاز" سے ہو گیا۔ اور اس پر مستقل بحثیں کی جانے لگیں۔

<u>باقلانی کی رائے:</u>

اشاعرہ نے قرآن میں سجع ہونے سے انکار کیا اور کہا کہ یہ صرف فواصل ہیں۔ باقلانی نے اپنی کتاب 'اعجاز القرآن' میں ایک فصل 'فی نفی السجع عن القرآن' (قرآن میں سجع نہ ہونے کا بیان) منعقد کی۔ جس میں سجع اور فواصل کے درمیان فرق ہونے کے بارے میں اپنا مسلک تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اس فصل کا آغاز انھوں نے اس قول سے کیا ہے:

> "ہمارے تمام اصحاب نے قرآن میں سجع ہونے کا انکار کیا ہے۔ شیخ ابوالحسن اشعری نے اپنی کتابوں میں متعدد مقامات پر اس کا تذکرہ کیا ہے....
>
> "ان کی مخالفت کرنے والے بہت سے لوگوں نے قرآن میں

سجع کا اثبات کیا ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ یہ ان چیزوں میں سے ہے جن سے کلام کی برتری واضح ہوتی ہے اور ان اجناس میں سے ہے جن میں بیان اور فصاحت میں تفاضل ہوتا ہے جیسے 'تجنیس' اور 'التفات'، اور ان کے مثل دوسرے وجوہ جن سے فصاحت جانی جاتی ہے.... قرآن میں سجع کا بکثرت حصہ ہے جس کے بارے میں یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ قرآن میں اتفاقیہ اور بغیر ارادے کے آگیا ہے":

"ان لوگوں کا یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے۔ اگر قرآن سجع ہوتا تو اہل عرب کے اسالیبِ کلام سے خارج نہ ہوتا اور اگر ان کے اسالیب کلام میں سے ہوتا تو اس سے اعجاز کا اثبات نہ ہوتا۔ اگر ان کا یہ کہنا صحیح ہو کہ قرآن معجزانہ سجع ہے تو یہ کہنا بھی صحیح ہو گا کہ قرآن معجزانہ شعر ہے۔ قرآن میں سجع کیونکر ہو سکتا ہے جبکہ سجع عرب کے کاہنوں میں معروف تھا۔ قرآن نے اس کی نفی کی ہے۔ یہ اس بات کی دلیل کے لیے کافی ہے کہ قرآن شعر نہیں ہے اس لیے کہ کہانت نبوت کے منافی ہے جبکہ شعر ایسا نہیں ہے۔ روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ کچھ لوگ جنین کی دیت کے سلسلہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کہنے لگے: "کیف ندی من لا شرب ولا اکل ولا صاح فاستهل، الیس دمه قد بطل" تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اسجاعة کسجاعة الجاهلیة؟ (کیا جاہلیت کے سجع کی طرح سجع کہتے ہو؟) دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں: اسجعا کسجع الکهان؟ (کیا کاہنوں کے سجع کی طرح سجع کہتے ہو؟)

"جس بات کو وہ سجع سمجھ رہے ہیں وہ ان کا وہم ہے اس لیے کہ بسا اوقات کلام میں سجع کے مثل ہوتا ہے لیکن فی الواقع وہ

سجع نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ سجع میں معنی اس لفظ کے تابع ہوتے ہیں جو سجع ادا کرتا ہے۔ اور قرآن میں جہاں کہیں سجع کی طرح معلوم ہوتا ہے وہاں ایسا نہیں ہے اس لیے کہ وہاں لفظ معنی کے تابع ہوتا ہے۔ کلام میں ان الفاظ سے جن سے معنی مقصود ہوتے ہیں، خود بخود نظم پیدا ہو جائے، اور معنی میں بغیر الفاظ کی رعایت کے نظم پیدا ہو جائے، دونوں میں فرق ہے۔ جب معنی میں بغیر سجع کے نظم پیدا ہو جائے تو اسے تحسین کلام کے لیے لایا جاتا ہے نہ کہ تصحیح معنی کے لیے....

"پھر اگر کوئی شخص ان کی بات کو ایک جگہ یا چند جگہوں پر تسلیم کرے اور یہ دعویٰ کرے کہ ایسا کلام کے درمیان خطاب میں استراحت کے لیے لایا جاتا ہے تاکہ کلام میں حسن پیدا ہو جائے ___ اور یہ وہ طریقہ ہے جس سے قرآن کلام کی تمام قسموں سے مختلف ہے ___ اور یہ کہ یہ فواصل میں سے ہے جو بلا ارادہ ہو گیا ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ جب یہ خطاب کے درمیان میں آئے تو سجع نہیں رہتا جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے کہ اگر کلام کے درمیان شعر کا کچھ حصہ جیسے ایک شعر یا ایک مصرع یا دو شعر آجائے تو اس کلام کو شعر نہیں کہیں گے۔ اس لیے کہ وہ بالارادہ نہیں آیا ہے اور خطاب میں مقصود نہیں ہوتا۔ یہی حال اس سجع کا ہے جس کا وہ دعویٰ کرتے ہیں....

"ان سے کہا جائے گا کہ جو کچھ قرآن میں ہے اگر اسے تمہارے قول کے مطابق سجع کہا جائے تو وہ مذموم اور مرذول ہو گا۔ اس لیے کہ جب سجع کے اوزان میں تفاوت ہو جائے اور اس کے طریقے مختلف ہو جائیں تو کلام قبیح ہو جاتا ہے۔ سجع کا متعین اور مرتب طریقہ اور مقرر اصول ہے۔ جب بولنے والا اس کی رعایت نہیں کرے گا تو اس کے کلام میں خلل واقع ہو جائے گا اور اسے فصاحت سے خارج قرار دیا جائے گا۔

جس طرح کہ شاعر اگر مقررّہ اوزان کی رعایت نہیں کرے گا تو وہ غلطی کرنے والا ہوگا اور اس کا شعر مرذول ہوگا بلکہ بسا اوقات اس پر شعر کا بھی اطلاق نہیں ہوگا۔

"ہمیں معلوم ہے کہ جن آیتوں کو وہ سجع قرار دیتے ہیں ان میں سے بعض کے فواصل اور مقاطع قریب قریب ہوتے ہیں اور بعض کی لمبائی بہت زیادہ ہوتی ہے اور پہلے وزن پر فاصلہ کثیر کلام کے بعد آتا ہے جبکہ سجع میں یہ ناپسندیدہ ہے۔

"اگر یہ کہا جائے کہ جب معتدل سجع اس صورت میں ہو جائے جس کا آپ نے تذکرہ کیا ہے تو وہ سجع نہیں رہتا۔ ضروری نہیں کہ متکلم کا پورا کلام سجع ہو بلکہ کبھی وہ سجع لاتا ہے پھر اسے چھوڑ کر کچھ اور اختیار کرتا ہے۔ پھر سجع کی طرف رجوع کرتا ہے۔

"تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ جب شعر کا کوئی ایک مصرعہ دوسرے کے خلاف ہو تو اس سے تخلیط اور خبط لازم آئے گا اسی طرح جب مسجع کلام کے کسی ایک مصرع میں اضطراب اور تفاوت ہو تو اس میں بھی خبط لازم آئے گا۔ اور یہ چیز معلوم و متعین ہے کہ قرآن کی فصاحت اپنی اصل کے لحاظ سے غیر مذموم ہے۔ اس میں اس قسم کا اضطراب ہونا ممکن نہیں۔

"اگر قرآنی کلام جو سجع کی صورت میں ہے حقیقتہً سجع ہوتا تو اہل عرب کو کچھ بھی حیرت نہ ہوتی اور ان کی طبیعتیں معارضہ کی طرف مائل ہوتیں اس لیے کہ سجع کا لا سکنا ان کے لیے ممتنع اور محال نہیں تھا"

قرآن میں سجع کے نہ ہونے پر طویل کلام میں یہ استدلال کرنے کے بعد کہ "اہل عرب اس کا معارضہ کرنے سے عاجز رہے"، باقلانی کہتے ہیں:

"مذکورہ تفصیل سے یہ واضح ہوگیا ہے کہ وہ حروف جو فواصل میں

آئے ہیں ان نظائر کی جگہ کے متناسب ہیں جو اسجاع میں آئے ہیں۔ نہ ان کی حد سے نکلتے ہیں اور نہ سجع کے باب میں داخل ہوتے ہیں۔

"جو لوگ قرآن میں سجع کا اثبات کرتے ہیں ان کے لیے نظام، عباد بن سلیمان اور ہشام قرطبی[1] کی آراء کا تسلیم کرنا اور ان کے مسلک کو ماننا لازم ہو جاتا ہے، اور وہ یہ کہ "قرآن کے نظم و تالیف میں کوئی اعجاز نہیں ہے اور اس کا معارضہ کرنا ممکن ہے۔ لیکن اہل عرب کو ایک قسم سے پھیر دیا گیا ہے" اس طرح قرآن میں سجع ماننے سے یہ تسلیم کرنا لازم آتا ہے کہ نظم کے طریقے میں خبط ہے اور اس میں کلام کی مختلف قسمیں پائی جاتی ہیں۔ اس طرح قرآن کے عجیب و غریب نظم و تالیف کی ــــ جس کے بارے میں اہل عرب کو چیلنج کیا گیا تھا۔ استہانت لازم آتی ہے، آخر سجع سے نکلنے اور اس کی طرف رجوع ہونے سے وہ کیونکر عاجز ہو سکتے تھے جبکہ ہم اہل عرب کی تقریروں اور تحریروں میں ان کی عادت جانتے ہیں کہ وہ ہمیشہ سجع اور وزن کے طریقے کا التزام نہیں کرتے تھے۔ بلکہ کلام کی مختلف انواع کا استعمال کرتے تھے۔ اگر قرآن کے بارے میں بھی ایسا ہی دعویٰ کیا جانے لگے گا تو دونوں میں کوئی فرق ہی نہیں رہ جائے گا۔"[2]

باقلانی نے قرآن میں سجع نہ ہونے پر استدلال کرتے کرتے قرآن میں سجع کی ایک مقدار کا ہونا قریب قریب تسلیم کر لیا ہے جسے وہ 'سجع معتدل' کا نام دیتے ہیں

---

[1] یہ لوگ معتزلہ کے سرکردہ لوگوں میں سے ہیں۔ یہ اعجاز کے سلسلہ میں 'صرفہ' کے قائل ہیں لیکن اس صورت پر نہیں جس کا خلاصہ باقلانی نے یہاں بیان کیا ہے۔ 'صرفہ' میں ان کے مسلک کا خلاصہ جاننے کے لیے دیکھیے پہلی بحث کی تیسری فصل "قرآن کریم کے وجوہ اعجاز"

[2] الباقلانی: اعجاز القرآن ص ۸۶-۱۰۰

یہ مقدار ان کے نزدیک سجع قرار دینے کے لیے کافی نہیں ہے جس طرح کہ کلام میں شعر یا رجز کا ایک مصرع یا ایک شعر یا دو شعر ہونا پورے کلام کو شعر قرار دینے کے لیے کافی نہیں ہے۔

انھوں نے مقاطع کے طول و قصر میں متفاوت ہونے کے اعتبار سے فواصل اور سجع میں جو فرق بیان کیا ہے وہ ہمیں قوی اور واضح نہیں معلوم دیتا۔

رمانی کی رائے:

جن لوگوں نے قرآن میں سجع ہونے کو جائز قرار دیا ہے ان کے لیے ضروری نہیں کہ وہ ـــ بقول باقلانی ـــ اعجاز میں معتزلہ کے مسلک 'صرفہ' کو تسلیم کریں، اس لیے کہ خود معتزلہ نے قرآن میں سجع ہونے کا سختی سے انکار کیا ہے۔ ان میں سے 'علی بن عیسی رمانی' نے قرآن میں سجع نہ ہونے کا اشاعرہ سے زیادہ زوردار استدلال کیا ہے اور فواصل اور اسجاع میں واضح فرق کرتے ہوئے قرآنی فواصل کو قرآن کے بلاغی وجوہ اعجاز میں سے شمار کیا ہے۔

انھوں نے اپنے رسالہ 'النکت فی اعجاز القرآن' میں فواصل کے لیے ایک مخصوص باب قائم کیا ہے جس میں فواصل کی تعریف یوں کی ہے "فواصل وہ حروف ہیں جو مقاطع میں ہم شکل ہوتے ہیں اور ان سے معنی بخوبی سمجھ میں آتے ہیں" پھر اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

"فواصل بلاغت ہیں اور اسجاع عیب ہیں اس لیے کہ فواصل معانی کے تابع ہوتے ہیں جبکہ اسجاع میں معانی فواصل کے تابع ہوتے ہیں اور یہ حکمت کے تقاضے کے خلاف ہے۔ اس لیے کہ غرض ـــ جو حکمت ہے ـــ ناگزیر معانی کی وضاحت ہے۔ اگر 'مشاکلت' اس غرض کو حاصل کرنے اور اس تک پہنچنے کا ذریعہ ہو تو یہ بلاغت ہے اور اگر مشاکلت اس کے برخلاف ہو تو یہ عیب اور نقص ہے۔

"قرآن کے تمام فواصل بلاغت اور حکمت ہیں اس لیے کہ وہ

مطلوبہ معانی کے سمجھنے کا ذریعہ ہیں اور ان سے ان معانی پر اچھی طرح دلالت ہوتی ہے۔ کلام میں 'سجع' کو سجع الحمامہ (کبوتر کی آواز) سے لیا گیا ہے اس لیے کہ کبوتر کی آواز کی طرح سجع میں محض متشاکل آوازیں ہوتی ہیں اور اگر چہ وہ معنی سے خالی نہیں ہوتا لیکن چونکہ معنی بلا ضرورت اور بے فائدہ بتکلف نکالے جاتے ہیں اس لیے اس کا اعتبار نہیں ہوتا۔ چنانچہ وہ اس درجہ میں ہو گیا جیسے اس میں صرف متشاکل آوازیں ہوں"۔

رمانی کے نزدیک فواصل کی دو صورتیں ہیں:

ایک یہ کہ وہ ایک جیسے حروف پر آئیں جیسے مندرجہ ذیل آیات ہیں:

"طٰہٰ، ما انزلنا علیک القرآن لتشقیٰ۔ الا تذکرۃ لمن یخشیٰ"

"والطور، وکتاب مسطور"

دوسرے یہ کہ متقارب حروف پر آئیں جیسے 'م' اور 'ن' ذیل کی آیت میں:

"الرحمٰن الرحیم۔ مالک یوم الدین"

اور 'د' اور 'ب' مندرجہ ذیل آیت میں:

"ق، والقرآن المجید، بل عجبوا ان جاءھم منذر منھم فقال الکافرون ھذا شیٔ عجیب۔ أ اذا متنا وکنا ترابا ذلک رجع بعید"

رمانی کے نزدیک اصل اعتبار معنی کا ہے۔ اگر چہ ان کے نزدیک لفظی آہنگ اور موزونیت کی یکسانیت کا بھی اہم حصہ ہے جیسا کہ انہوں نے اس باب کے آخر میں کہا ہے:

"فواصل کا فائدہ یہ ہے کہ وہ مقاطع پر دلالت کرتے ہیں اور مشاکلت کے ذریعے کلام میں حسن پیدا کرتے ہیں اور آیتوں میں نظائر کے ذریعے ان کا اظہار ہوتا ہے"۔[1]

---

[1] الرمانی: النکت، "ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن" ص ۹۷ طبع الذخائر۔

ابو ہلال عسکری کی رائے:

لیکن اکثر علمائے بلاغت اس کے باوجود فواصل اور اسجاع کے درمیان اس فرق پر مطمئن نہیں ہوئے۔ اگرچہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ ان کے ذریعے نظم قرآن کا اعجاز ثابت ہوتا ہے۔

ابو ہلال عسکری اپنی کتاب 'اسرار البلاغت' کے شروع میں اس 'سجع حسن' کی بہت تعریف کرتے ہیں جو ٹھیک معنی کے مطابق ہو انھوں نے اس مقبول و محمود سجع کے متعدد شواہد پیش کیے ہیں۔

ابو ہلال سجع میں اس لفظ کو جس کا معنی تقاضا کرتا ہے، بے قیمت و بے حیثیت نہیں گردانتے بلکہ اسے کلام کا زیور قرار دیتے ہیں اور لفظی رونق کو اعجاز کے اسرار میں شمار کرتے ہیں[1]

انھوں نے بلیغ کلام کے لیے اس رونق کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ اپنی کتاب 'کتاب الصناعتین' کے باب 'السجع والازدواج' میں کہتے ہیں:

"منثور کلام میں اس وقت تک حسن اور خوبی پیدا نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ موزوں نہ ہو۔ تم شاید ہی کسی بلیغ کا کلام ایسا پاؤ جو وزن میں موافقت سے خالی ہو۔ اگر کوئی کلام اس سے مستثنیٰ ہوتا تو وہ قرآن ہی ہو سکتا تھا۔ اس لیے کہ وہ اپنے نظم میں مخلوق کے کلام سے مختلف ہے۔ جبکہ قرآن میں بکثرت وزن میں موافقت پائی جاتی ہے۔ ایسا نہ صرف فواصل میں بلکہ آیات کے درمیان میں بھی پایا جاتا ہے۔ جیسے:

"فاذا فرغت فانصب، والی ربك فارغب"

"فاما الیتیم فلا تقھر، واما السائل فلا تنھر"

---

[1] ابو ہلال العسکری: اسرار البلاغۃ ص۳۲۱ ومابعد۔

"وانه هو اضحك وابكى، وانه هو امات واحيى"[1]

خفاجی کی رائے:

ابو ہلال نے اگرچہ قرآن میں "سجع و ازدواج" کے ہونے کا صراحت سے ذکر کیا ہے لیکن اس مسئلہ میں، اختلاف کا براہِ راست تذکرہ نہیں کیا ہے۔ جیسا کہ ابن سنان خفاجی نے کیا کہ انھوں نے ان لوگوں کا صراحت سے رد کیا ہے جو قرآن میں سجع ہونے کا انکار اور سجع اور فواصل کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ چنانچہ خفاجی نے کہا ہے:

"جو فواصل قرآن میں ہیں انھیں مفسّرین نے فواصل کا نام دیا ہے۔ اسجاع کا نام نہیں دیا ہے"

پھر فواصل اور اسجاع میں فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

"سجع فی نفسہ مقصود ہوتا ہے، پھر اس پر معنی کو محمول کیا جاتا ہے اور فواصل فی نفسہ مقصود نہیں ہوتے بلکہ معنی کے تابع ہوتے ہیں، علی بن عیسیٰ رمانی نے کہا ہے "فواصل بلاغت ہیں اور سجع عیب ہے" اور اس کی علت یہ بیان کی ہے جو ابھی ہم نے ذکر کیا یعنی سجع میں معانی اس کے تابع ہوتے ہیں اور فواصل معانی کے تابع ہوتے ہیں — اور یہ صحیح نہیں۔

"اس سلسلہ میں یہ کہنا صحیح ہوگا کہ "اسجاع وہ متماثل حروف ہیں جو فصول کے مقاطع میں ہوتے ہیں۔ اور فواصل کی ۲ دو قسمیں ہیں ایک قسم سجع ہوتی ہے جس کے حروف مقاطع میں ایک جیسے ہوں۔ دوسری قسم سجع نہیں ہوتی۔ اس کے حروف مقاطع میں ایک جیسے نہیں ہوتے البتہ قریب قریب ہوتے ہیں۔ ان دونوں قسموں —

---

[1] ابو ہلال العسکری: المختار من کتاب الصناعتین ص ۱۳۷ و ما بعد طبع الکتاب العربی قاہرہ

تماثل اور تقارب ــــ میں سے ہر ایک یا تو معانی کے تابع ہوگی یا اس میں تکلف و تصنع ہوگا اور معنی اس کے تابع ہوں گے ۔ اگر پہلی قسم میں سے ہو (یعنی معنی کے تابع ہو) تو یہ محمود ہوگی اور فصاحت اور حسن بیان پر دلالت کرنے والی ہوگی اور اگر دوسری قسم میں سے ہو (یعنی معنی اس کے تابع ہوں اور اس میں تصنع ہو) تو وہ مذموم اور قابل رد قسم ہوگی ۔

"رہا قرآن تو اس میں صرف محمود قسم ہی کے فواصل آئے ہیں اس لیے کہ قرآن فصاحت کے اعلیٰ مرتبے پر ہے ۔ اس میں متماثل اور متقارب دونوں قسم کے فواصل ہیں"

پھر خفاجی نے متماثل فواصل میں طٰہٰ، الطور، العادیات اور الفجر کی آیات ذکر کی ہیں اور بیان کیا ہے کہ :

"سورۂ فجر کی آیات میں "واللیل اذا یسر" میں 'ی' (کہ اصل میں یسری تھا) اور "وثمود الذین جابوا الصخر بالواد" میں 'ی' فواصل میں موافقت پیدا کرنے کے لیے حذف کر دی گئی ہے :

اسی طرح سورۂ قمر کی ابتدائی آیات ذکر کی ہیں پھر کہا ہے :

"یہ پوری سورت اسی 'ازدواج' پر ہے ۔ یہ جائز ہے ۔ اسے سجع کہتے ہیں اس لیے کہ اس میں سجع کے معنی ہیں اور شرع میں کوئی مانع نہیں جو اسے ممنوع قرار دے"

متقارب فواصل کی مثال میں خفاجی نے بھی رمانی کی طرح سورۂ فاتحہ کی آیات اور سورۂ قٓ کی ابتدائی آیات ذکر کی ہیں ۔ پھر کہا ہے :

"اسے سجع نہیں کہیں گے اس لیے کہ ہم نے بیان کیا ہے کہ سجع کا اطلاق اس پر ہوگا جس کے حروف متماثل ہوں ۔ رہا رمانی کا علی الاطلاق یہ کہنا کہ "سجع عیب ہے اور فواصل بلاغت ہیں" تو یہ غلط ہے اس لیے کہ

اگر سجع سے مراد وہ قسم لی جائے جو معنی کے تابع ہوتی ہے (گویا سجع فی نفسہ مقصود نہ ہو) تو یہ بلاغت ہے اور فواصل کے بارے میں یہی بات کہی جائے گی۔ اور اگر سجع سے مراد وہ قسم ہو جس میں معانی اس کے تابع ہوتے ہیں اور سجع مقصود ہوتی ہے اور اس کا بتکلف لحاظ رکھا جاتا ہے تو یہ عیب ہے اور فواصل کے بارے میں بھی یہی بات کہی جائے گی۔ جس طرح سجع میں حروف کے ایک جیسا لانے سے تکلف ہو جاتا ہے اسی طرح فواصل میں بھی حروف کے قریب المخارج ہونے سے تکلف آجاتا ہے۔

خفاجی نے قرآن کے متماثل فواصل کو سجع کا نام دینے میں کراہت کے ایک دقیق نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے:

"میرا خیال ہے کہ جس وجہ سے ہمارے اصحاب نے قرآن میں تمام قسموں کو فواصل کا نام دیا ہے اور جس کے حروف ایک جیسے ہوں انھیں سجع کا نام نہیں دیا ہے۔ اس کا محرک یہ خواہش ہے کہ قرآن کو کسی ایسے وصف سے متصف نہ قرار دیا جائے جس سے کاہنوں یا دوسرے لوگوں سے مروی کلام کو متصف کرتے ہیں۔ فواصل نام رکھنے کی یہ غرض قریب از صواب معلوم ہوتی ہے ورنہ حقیقت وہی ہے جس کا ابھی اوپر ہم نے ذکر کیا ہے"۔ [۱]

ابن اثیر کی رائے:

اسی طرح ابن اثیر نے بھی اپنی کتاب "المثل السائر" میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ سجع کو علی الاطلاق مذموم قرار دینا اور پورے قرآن سے اس کی نفی کر دینا صحیح نہیں۔ قرآن کی سورتوں میں سے کوئی سورت "سجع بلیغ" سے خالی نہیں۔ جو بات ناپسندیدہ ہے وہ یہ کہ کلام کو کاہنوں کے سجع کے مثل لایا جائے۔

---

[۱] ابن سنان خفاجی: سر الفصاحت ص ۱۶۵ طبع البہیۃ قاہرہ ۱۳۱۲ھ

انہوں نے اپنی کتاب "المثل السائر" کے شروع میں "الصناعة اللفظیة" (صناعت لفظی) کی بحث میں اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کی ہے۔ کہتے ہیں:

"جان لو کہ صنعتِ تالیفِ الفاظ، کی آٹھ قسمیں ہیں جو درج ذیل ہیں:

۱۔ سجع: یہ منثور کلام کے ساتھ خاص ہے۔

۲۔ تصریع: یہ منظوم کلام کے ساتھ خاص ہے۔ اس کا شمار بھی سجع میں ہوتا ہے۔

۳۔ تجنیس: یہ دونوں قسموں (منظوم و منثور) کے لیے عام ہے۔

۴۔ موازنہ: یہ منثور کلام کے ساتھ خاص ہے۔

۵۔ اختلاف صیغ الالفاظ: یہ دونوں قسموں میں عام ہے

۶۔ تکریر الحروف ۔ ۔ ۔ ۔ وغیرہ۔

"پہلی قسم سجع ہے اس کی تعریف یہ ہے کہ "منثور کلام میں فواصل کا ایک حرف پر آنا سجع کہلاتا ہے" اس صناعت کے علماء میں سے بعض لوگوں نے اسے مذموم قرار دیا ہے۔ میں اس کی اس کے علاوہ کوئی وجہ نہیں سمجھتا کہ وہ ایسا کرنے سے عاجز ہیں۔ ورنہ اگر یہ چیز مذموم ہوتی تو قرآن کریم میں نہ آتی۔ قرآن میں اس کا کثرت سے استعمال ہوا ہے یہاں تک کہ پوری پوری سورت مسجوع آئی ہے جیسے سورۃ الرحمٰن، سورۃ القمر وغیرہ، حاصل یہ کہ کوئی سورت سجع سے خالی نہیں۔ یہ اسلوب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں بھی کثرت سے آیا ہے۔

"اگر یہ کہا جائے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ناپسند کرتے ہوئے ایک مرتبہ فرمایا "اسجعًا کسجع الجاهلية، یا اسجعا کسجع الکهان؟" اگر سجع مکروہ نہ ہوتی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کا انکار نہ فرماتے ــــــ تو اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سجع کو مطلق ناپسند فرماتے تو صرف "اسجعًا" کہہ کر خاموش ہو جاتے۔ لیکن آپؐ نے فرمایا "اسجعًا کسجع الکهان"

تو یہ معنی ایک امر پر معلق ہو گیا۔ اور وہ ہے اس فعل کا انکار ایک مخصوص صورت پر ہونے کی وجہ سے۔ معلوم ہوا کہ آپؐ نے سجع کی صرف اس قسم کی مذمت بیان فرمائی ہے جو کاہنوں کے سجع کے مثل ہو۔ آپؐ نے علی الاطلاق سجع کو مذموم نہیں قرار دیا ہے۔ سجع قرآن کریم میں آیا ہے اور خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کلام میں کثرت سے استعمال کیا ہے۔ حتیٰ کہ سجع کی بنا پر ایک کلمہ کو دوسرے کلموں کے مثل کرنے کے لیے اس کی حقیقی صورت بدل دی ہے مثلاً ایک حدیث میں ہے کہ آپؐ نے اپنے نواسے کے بارے میں فرمایا: اعیذہ من الھامۃ والسامۃ وکل عین لامّۃ" "لامّۃ" سے مراد "ملمۃ" ہے اس لیے کہ "الم" سے اسم فاعل "ملم" ہوتا ہے۔ اسی طرح آپؐ کا ارشاد ہے "ارجعن مازورات غیر ماجورات" مراد "موزورات" ہے "وزر" سے لیکن آپؐ نے موزورات کے بجائے مازورات فرمایا تاکہ "ماجورات" کے وزن پر ہو سکے۔ اس سے سجع کی فضیلت ثابت ہوتی ہے۔

" بلکہ میں تو یہ کہوں گا کہ مذکورہ حدیث نبوی سے یہ مراد لینا کہ اس میں کاہنوں کے سجع کا انکار کیا گیا ہے، محل نظر ہے۔ محض وہم کی بنیاد پر اس کا انکار کیا جاتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ پھر "کاہنوں کی سجع" سے کیا مراد ہے جس کا انکار کیا گیا ہے اور جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ نہی سجع کے بارے میں وارد نہیں ہے بلکہ مسجوع الفاظ میں وارد کاہن کے حکم سے ہے۔ دیکھتے نہیں کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "غرہ" میں جنین کی دیت ادا کرنے کا حکم دیا تو ایک شخص نے کہا "أأدی من لا شرب ولا اکل ولا نطق فاستھل، ومثل ذلك

یطل" (کیا میں ایسے بچے" کی دیت دوں جس نے نہ کھایا نہ پیا نہ بولا نہ چلّایا۔ کیا ایسے بچے" کی بھی دیت دی جائے گی؟) تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اسجعا کسجع الکھان؟" (کیا کاہنوں کے سجع کی طرح سجع کہتے ہو؟) معلوم ہوا کہ سجع منہی عنہ نہیں ہے بلکہ منہی عنہ وہ حکم ہے جو کاہنوں کے الفاظ سے ادا کیا گیا ہے۔ یعنی اس کا مطلب ہے "احکما کحکم الکھان؟" ورنہ جو سجع اس شخص نے کہا ہے اس میں کوئی حرج نہیں اور اس کا کلام سجع کی حیثیت سے اچھا کلام ہے۔ ناپسندیدہ نہیں۔ بلکہ ناپسندیدہ وہ حکم ہے جو اس میں بیان کیا گیا ہے یعنی دیت نہ ادا کرنے کا حکم....

"جان لو کہ سجع میں اصل یہ ہے کہ کلام کے مقاطع میں اعتدال ہو۔ لیکن سجع میں محض اعتدال ہونا اور فواصل کا ایک ہی حرف پر ہونا کافی نہیں۔ اس لیے کہ اگر سجع میں یہی چیز مطلوب ہوتی تو ہر ادیب سجاع، ہوتا۔ اور ہر شخص خواہ اسے ادب سے تھوڑی بہت ہی واقفیت ہوتی مسجوع الفاظ کو جوڑ کر کلام میں پیش کر دیتا۔ بلکہ ساتھ ہی یہ بھی ضروری ہے کہ مسجوع الفاظ میں مٹھاس اور گرمی ہو اور آواز اور موسیقی ہو۔ وہ محض فاسد اور ٹھنڈے نہ ہوں۔ "فاسد اور ٹھنڈے ہونے" سے مراد یہ ہے کہ صاحب کلام صرف سجع ہی پر اپنی توجہ مرکوز رکھے اور مسجوع مفرد الفاظ اور ان کے حسن کے شرائط اسی طرح ان سے مرکب ہونے والے الفاظ اور ان کے حسن کے شرائط کو نہ ملحوظ رکھے۔۔ اور یہ وہ مقام ہے جہاں اچھے اچھے" ادیبوں کے قدم ڈگمگا جاتے ہیں۔ چنانچہ اس فن کے اصحاب ہر زمانے میں ایک دو ہی پائے جاتے ہیں اس لیے اس کے اصحاب کی تعداد بہت کم ہے۔

"پھر جب مجموع کلام، فساد اور برودت" سے پاک ہو تو اس میں

ایک اور چیز کا ہونا بھی ضروری ہے اور وہ یہ کہ اس میں لفظ معنی کے تابع ہوں، نہ کہ معنی لفظ کے تابع ہو۔ ورنہ اس کی کیفیت ایسی ہوگی جیسے کسی بدنما چیز پر خوبصورت چیز چڑھا دی گئی ہو، جیسے لکڑی کی تلوار پر سونے کی ملیان۔ یہی حکم تجنیس، ترصیع اور دوسری قسموں کے بارے میں بھی ہے "[1]

ابن اثیر نے سجع بلیغ کے بارے میں اپنے مسلک کا خلاصہ بیان کیا تو اس کے لیے چار شرائط مقرر کیے ہیں:

۱۔ مفرد الفاظ اختیار کیے جائیں۔

۲۔ انہیں باہم ترکیب دیا جائے۔

۳۔ لفظ معنی کے تابع ہو۔

۴۔ دونوں مسجوع فقروں میں سے ہر ایک دوسرے سے مختلف معنی پر دلالت کرتا ہو، یہ چار شرائط سجع بلیغ کے لیے ضروری ہیں" [2]

ابن ابی الاصبع کی رائے:

ماہر بلاغت ابن ابی الاصبع مصری متوفی ۶۵۴ھ نے اپنی کتاب 'بدیع القرآن' میں اس موضوع پر بحث کی ہے لیکن وہ کسی ایک رائے پر جمتے نظر نہیں آتے چنانچہ وہ باب "ائتلاف الفاصلة مع مایدل علیه سائر الکلام" میں کہتے ہیں یہ اصطلاح ان کے نزدیک قدامہ بن جعفر کی ایجاد کردہ ہے جسے بعد کے لوگوں نے تمکین کا نام دیا ہے)۔

"کتاب عزیز کی تمام آیتوں کے مقاطع 'ائتلاف الفاصلة' کی چار قسموں میں سے کسی ایک میں آتے ہیں۔ اور وہ ہیں تمکین، تصدیر، توشیح، ایغال، اسی لیے ان کے مقاطع کو سجع اور قوافی نہیں کہتے

---

[1] ابن الاثیر، المثل السائر ص ۷۴، ۷۷، ۷۹۔ [2] ایضاً

بلکہ فواصل کہتے ہیں اس لیے کہ قوافی کی اصطلاح شعر کے ساتھ خاص ہے اور سجع میں تنافر کلمات پایا جاتا ہے سجع کی اصطلاح 'سجع الطائر' سے ماخوذ ہے" لہ

اس عبارت سے یہ بات سمجھ میں آرہی ہے کہ وہ قرآن میں سجع کا انکار کرنے والوں کے ساتھ ہیں۔ لیکن فوراً ہی 'باب التسجیع' میں سجع کو بدیع القرآن کا ایک فن قرار دیتے ہیں اور سورۂ ق اور سورہ الرحمن کی ابتدائی آیات سے اس کی دونوں قسموں — متماثل اور متقارب — پر استشہاد کرتے ہیں لہ

گویا ابن ابی الاصبع نے قرآن میں سجع ہونے کا صریح الفاظ میں اقرار کرنے سے احتراز کیا، پھر جب 'باب التسجیع' تک پہنچے تو ان پر گراں گزرا کہ اپنی کتاب بدیع القرآن میں قرآنی فواصل کے اعلیٰ نمونوں کو پیش نہ کریں۔

ابن حمزہ کی رائے:

یحییٰ بن حمزہ العلوی (متوفی ۷۴۹ھ) نے اپنی کتاب "الطراز المتضمن لاسرار البلاغۃ وعلوم حقائق الاعجاز" کے باب 'التسجیع' میں اسجاع اور فواصل کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے اور نہ ہی قرآن میں سجع کا انکار کرنے والوں کے قول کو کوئی اہمیت دی ہے۔ ان کے نزدیک 'تسجیع' علوم بلاغت میں سے ہے۔ ماہرین بلاغت کے کلام میں اس کا کثرت سے استعمال ہوا ہے۔ یہ منثور کلام میں آتا ہے۔ منظوم کلام میں تصریع کے بالمقابل علماء بیان کی زبان میں "منثور کلام میں، حرف یا وزن یا دونوں میں فواصل کے ایک جیسے ہونے کو تسجیع کہتے ہیں" ۳ہ

لہ ابن ابی الاصبع: بدیع القرآن ص ۱۰۱،۸۹ طبع نهضة مصر ۱۹۵۷ء

ٹہ ایضاً۔

۳ہ یحیی بن حمزہ العلوی، الطراز باب التسجیع المقتطف ۱۳۳۲ھ ۱۹۱۶ء لدار الکتب قاہرۃ تحقیق، سید بن علی مرصفی۔

تسجیع کی قسموں میں سے ہر قسم کے لیے قرآنی آیات سے استشہاد کرکے ان کے مسلک سے واضح ہوتا ہے کہ وہ ان لوگوں کے مسلک پر ہیں جو قرآن میں سجع کے قائل ہیں اور جن کے نزدیک سجع اور فواصل میں کوئی فرق نہیں ہے۔ وہ تسجیع کی سموں کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"اگر فواصل میں وزن کے ساتھ ساتھ 'اعجاز' بھی ایک جیسے ہوں تو اسے 'سجع متوازی' کہیں گے جیسے ارشاد باری: "فیها سرر مرفوعة، واکواب موضوعة۔

اور اگر صرف "اعجاز" ایک جیسے ہوں لیکن وزن میں یکسانیت نہ ہو تو اسے 'سجع مطرف' کہیں گے جیسے ارشاد باری: مالکم لا ترجون لله وقارا، وقد خلقکم اطوارا"

اور اگر وزن میں موافقت ہو حرف میں نہ ہو تو اسے 'سجع متوازن' کہیں گے جیسے ارشاد باری: "ونمارق مصفوفة وزرابی مبثوثة"۔

ابن حمزہ نے 'سجع کہان' کی کراہت میں مروی حدیث بیان کرتے ہوئے تسجیع کے باب میں تفصیلی بحث کی ہے لکھتے ہیں:

"اس میں دو مسلک ہیں۔ ایک اس کے جائز اور اچھے ہونے کا ہے۔ اسی کو علمائے بیان نے معتبر قرار دیا ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ کتاب اللہ، حدیث نبوی اور امیر المومنین[1] کے کلام اس سے پر ہیں۔ اگر یہ ناپسند ہوتا تو اس کلام میں جو فصاحت کے اعلی درجے پر ہے نہ آتا۔ ماہرین فصاحت کی زبانوں پر اس کی کثرت کی وجہ سے کوئی ماہر بلاغت جب کوئی تقریر کرتا یا تحریر لکھتا ہے تو اس کا بیشتر حصہ

---

[1] امیر المومنین سے مراد حضرت علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ ہیں۔ ابن حمزہ الیمنی علوی ہے۔ ۷۲۹ھ میں یمن کا گورنر مقرر ہوا اور ۷۴۹ھ میں وفات پائی۔

سجع پر مبنی ہوتا ہے۔ اس سے قطعی طور پر دلالت ہوتی ہے کہ تسجیع مشہور مجلسوں میں ماہرین فصاحت کے نزدیک مقبول اور ان کی زبانوں پر جاری رہتا ہے" دوسرا مسلک اس کے ناپسند ہونے کا ہے اسے ابن اثیر نے نقل کیا ہے۔ لیکن یہ کس کا قول ہے یہ معلوم نہ ہو سکا اور نہ میں نے بلاغت کی جتنی کتابیں مطالعہ کی ہیں ان میں کہیں ملا ہے۔

شاید اس کے ناپسند ہونے کا شبہ اس حدیث سے ہوتا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ کہ ایک مرتبہ آپؐ نے ایک جنین کی دیت ایک غلام یا باندی قرار دی تو جس شخص پر دیت لازم کی تھی اس نے کہا: کیف ندی من لا شرب ولا اکل، ولا صاح فاستھل، ومثل ذلک یطل "اس پر آپؐ نے فرمایا: اسجعًا کسجع الکھان"

"اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلق سجع کا انکار نہیں کیا ہے بلکہ ایک خاص قسم کی سجع کا انکار کیا ہے اور وہ ہے کاہنوں کی سجع اس لیے کہ ان کی اکثر باتیں سجع کی صورت میں (جن میں الفاظ کے اعجاز میں مطابقت ہوتی ہے) کائناتی امور اور ظنی اوہام کے بارے میں ہوتی ہیں۔

"میرے نزدیک اختیار کردہ قول اس کے جواز کا ہے۔ اگر بلاغت میں وہ جائز نہ ہوتا تو سب سے فصیح کلام قرآن، اسی طرح سید البشر (صلی اللہ علیہ وسلم) اور امیر المومنین کے کلام میں نہ آتا۔ اس لیے کہ یہی سب سے زیادہ بلیغ اور فصیح کلام ہے اس لیے کلام کے اس اسلوب کو محض رسول اللہ کی ایک حدیث کی وجہ سے جس کی مناسب توجیہ کی جا سکتی ہے جیسا کہ ہم نے اشارہ کیا، چھوڑنا ممکن نہیں"

مقبول اور بلیغ سجع کے بارے میں ابن حمزہ نے بھی ابن الاثیر کی طرح اور انہیں کی

جیسی عبارت میں اور اسی ترتیب سے اعتدال کے ساتھ چار شرطیں لازم قرار دی ہیں:

"یہ کہ الفاظ میں مٹھاس، تراوٹ اور کھنک ہو، سننے میں بھلے معلوم دیں، صوتی آہنگ ہو اور [۲] یہ کہ خوبصورت ترکیب ہو۔ اور [۳] یہ کہ الفاظ اپنی ترکیب میں معانی کے تابع ہوں۔ معانی الفاظ کے تابع نہ ہوں، ایسا نہ ہو کہ باطن بہت برا اور ظاہر خوبصورت ہو جیسے لکڑی کے مجسمے پر سونے کا غلاف چڑھا ہوا ہو۔ اور [۴] یہ کہ سجع کے دونوں جملوں میں سے ہر ایک، دوسرے سے مختلف معنی پر دلالت کرے۔ ہر مسجوع کلام میں ان چار شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔" [۱]

تمام آراء کا خلاصہ:

ایسا لگتا ہے کہ معجزانہ بیان کے اس اسلوبیاتی مظہر میں، تعبیر کے اسرار میں تدبر کرنے کے لیے تمہید کے طور پر قرآنی فواصل اور سجع کے بارے میں سلف کے اقوال پیش کرنے میں، ہم نے اطناب سے کام لیا ہے۔

ہم نے دیکھا کہ کس طرح ان کے مسالک متضاد اور مختلف حدود تک پہنچ گئے ہیں۔ کلامی ماحول میں اسلامی فرقوں کے درمیان قرآن میں سجع ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف رہا، کچھ لوگوں نے قرآن میں سجع ہونے کا سختی سے انکار کیا اور کچھ لوگوں نے نظم قرآنی میں اس کا اثبات کیا اور اسے قرآن کے وجوہ اعجاز میں شمار کیا۔ اسی طرح لغوی اور بلاغی ماحول میں بھی سجع کے فی نفسہ مقصود ہونے نہ ہونے میں اختلاف رہا۔ چنانچہ فراء کا مسلک یہ ہے کہ قرآن میں سجع فی نفسہ مقصود ہے۔ قرآن ایک نسق چھوڑ کر دوسرا اختیار کرتا ہے اور ایک معنی کے دو

---

[۱] الطراز: ۲۱ وما بعد۔ موازنہ کے لیے دیکھیے "المثل السائر" کا وہ اقتباس جو اس سے پہلے ہم نقل کر چکے ہیں۔

الفاظ میں سے ایک پر دوسرے کو ترجیح دیتا ہے۔ ایسا وہ رؤس آیات میں مشاکلت اور موافقت کی غرض سے کرتا ہے۔ جبکہ کچھ دوسرے لوگ جیسے ابن سنان خفاجی اور ابن اثیر وغیرہ اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ قرآنی فواصل میں معانی الفاظ کے تابع ہوں۔

اسی طرح ہم نے یہ بھی دیکھا کہ علماء سلف میں سے کچھ لوگ جیسے قاضی باقلانی اور علی بن عیسی رمانی وغیرہ فواصل اور اسجاع میں فرق کرتے ہیں۔ جبکہ اکثر علمائے بلاغت فواصل اور سجع میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ ان کا خیال ہے کہ اس تفریق کا سبب یہ ہے کہ چونکہ لفظ سجع کا استعمال کاہنوں کی سجع کے لیے عام ہو گیا تھا اس لیے قرآن میں سجع کہنا ناپسند خیال کیا گیا۔

قرآنی فواصل کا براہ راست مطالعہ

ہم لفظ 'سجع' میں اب بھی کرختگی پاتے ہیں اس لیے کہ زمانۂ جاہلیت میں اسے کاہن اختیار کیے رہے اور بعد کے زمانوں کے اسالیب میں زخرف بدیعی میں صنعت لفظی کی وجہ سے اس میں ابتذال آگیا۔ اسی لیے ہم آیتوں کے مقاطع کے بارے میں 'فواصل' کہنے کو ترجیح دیں گے۔ اکثر مفسرین نے بھی یہی نام دیا ہے۔

فواصل کے بارے میں مفسرین کا اختلاف نقل کر دینے کے بعد اختلاف کو ختم کرنے اور اس میں قطعی فیصلہ کرنے کے لیے بہتر ہوگا کہ ہم خود ان میں تدبر کریں اور دیکھیں کہ کیا قرآن کا اعلیٰ بیان کسی 'فاصلہ' کو محض لفظی رونق کی ظاہری رعایت کے لیے لاتا ہے یا اس کے فواصل معنوی تقاضوں کے لیے آتے ہیں اور ان کے ساتھ کلام کی موزونیت اور معانی کے مطابق الفاظ کا صوتی آہنگ اس طرح پایا جاتا ہے کہ اس جیسا پیش کرنے سے تمام ماہرین بلاغت عاجز ہیں۔

یہاں میں فواصل کی وہ مثالیں اختیار کروں گی جن کے بارے میں فراء اور ان کے مسلک کی اتباع کرنے والوں کو وہم ہوا چنانچہ انہوں نے کہا کہ انہیں

رووس آیات کے درمیان لفظی مشاکلت کی غرض سے لایا گیا ہے اور اسی غرض سے ایک نسق کو دوسرے پر ترجیح دی گئی ہے اور ایک معنی کے دو الفاظ میں ایک کو چھوڑ کر دوسرے کو اختیار کیا گیا ہے۔ انہوں نے اس وہم یا ابہام کو دور کرنے کے لیے فواصل کے معنوی مقتضیٰ کا ذکر کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی۔

پہلے تو ہم ان سے ایک معنی میں دو الفاظ کے ہوتے ہیں — اِلّا یہ کہ دو لغتوں میں ہیں — اختلاف کریں گے۔ اس بحث کو ہم نے فصل "قرآن کا اعجاز الفاظ میں" میں بیان کر دیا ہے۔

پھر مثال کے طور پر ہم مندرجہ ذیل قرآنی فواصل میں تدبر کریں گے:

سورۃ الضحیٰ کی آیات:

"والضحیٰ، واللیل اذا سجی، ما ودّعك ربّك وما قلی، وللآخرۃ خیر لك من الاولیٰ ولسوف یعطیك ربّك فترضی الم یجدك یتیما فاوی، ووجدك ضالاً فھدیٰ، ووجدك عائلاً فاغنیٰ" (۱-۸)

فرّاء نے کہا ہے کہ "قرآن نے رووس آیات میں مشاکلت کی غرض سے قلی، آوی، ھدیٰ اور اغنیٰ سے 'ك' خطاب نکال دیا ہے"۔

فخر الرازی نے بھی 'ك' حذف کرنے کے وجوہ میں فاصلہ کی رعایت کو شمار کیا ہے۔[1]

نیشا پوری نے بھی 'الضحیٰ' اور اس جیسی دوسری سورتوں کی تفسیر میں یہی خیال ظاہر کیا ہے[2]

حالانکہ اگر بیان قرآنی صرف اسی لفظی پہلو کا خیال رکھتا تو اس کے بعد کی آیتوں میں 'فاصلہ' کی رعایت سے اعراض نہ کرتا:

---

[1] التفسیر الکبیر للرازی جلد ۸ سورہ الضحیٰ۔

[2] برحاشیہ تفسیر طبری۔ طبع مصر۔

"فاما الیتیم فلا تقھر، واما السائل فلا تنھر، واما بنعمۃ ربک فحدث"۔

پوری سورت میں 'ث' کا فاصلہ نہیں بلکہ سورت میں علی الاطلاق 'ث' آیا ہی نہیں ہے ان کے مسلک کی رو سے یہاں بھی فاصلہ کی رعایت ضروری تھی اور رؤس آیات کی مشاکلت کی غرض سے 'فحدث' کے بجائے 'فخبّر' لانا چاہیے تھا۔

ہمارا خیال ہے ۔۔۔ واللہ اعلم ۔۔۔ کہ 'وما قلی' میں سیاق کی دلالت کے باوجود دقیق ولطیف حساسیت 'ک' کے حذف کا تقاضا کرتی ہے اور وہ ہے اللہ کا اپنے رسول کو تسلی اور دلجوئی کے موقع پر صریح قول 'وما قلاک' سے خطاب کرنے سے احتراز کرنا۔ اس لیے کہ 'قلی' میں دھتکارنے، دور کرنے اور بغض رکھنے کی حس پائی جاتی ہے۔ رہا 'تودیع' تو اس میں اس قسم کی کوئی چیز نہیں۔ بلکہ شاید لغوی حس یہ معنی لینے کی اجازت دیتی ہے کہ 'وداع' دوستوں ہی کے درمیان ہوتا ہے اور دوبارہ واپسی اور ملاقات کی امید پر ہوتا ہے۔

اور اس کے بعد کے فواصل سے 'ک' خطاب اس لیے حذف کر دیا گیا کیونکہ بعد کے سیاق کی وجہ سے اس کی ضرورت نہیں رہی۔ اور جب سیاق سے 'ک' کے بغیر بھی مطلوبہ دلالت حاصل ہو جاتی ہے تو اس کا ذکر کرنا زائد اور بے فائدہ ہوا جس سے قرآن کا بیان اعلیٰ منزّہ ہے۔

سورہ الفجر کی آیات:

والفجر، ولیال عشر، والشفع والوتر، واللیل اذا یسر، ھل فی ذلک قسم لذی حجر، الم تر کیف فعل ربک بعاد، ارم ذات العماد التی لم یخلق مثلھا فی البلاد، وثمود الذین جابوا الصخر بالواد، وفرعون ذی الاوتاد۔

فرّاء نے 'معانی القرآن' میں بیان کیا ہے کہ رؤس آیات میں مشاکلت

کے لیے "لیسر (ی)" سے یاء علت حذف کر دی گئی ہے۔ اسی طرح ابن سنان خفاجی نے 'سر الفصاحۃ' میں کہا ہے کہ فواصل میں یکسانیت پیدا کرنے کے لیے 'یسر (ی)' سے یاء علت اور 'بالواد (ی)' سے یاء منقوص حذف کر دی گئی ہے۔

اس لیے کہ ان کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ فعل مضارع مرفوع میں یاء علت باقی رہتی ہے۔ اسی طرح اسم منقوص کی یاء حالت رفعی و جری میں جب وہ مضاف ہو یا اس پر 'ال' آئے باقی رہتی ہے۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ سورۃ الفجر کی آیات میں محض فاصلہ کی رعایت میں دونوں 'ی' حذف کی گئی ہیں۔ ان کے رد کے لیے محض یہ بتلانا کافی ہے کہ قرآن نے یاء علت اور یاء منقوص کو صرف آیات کے مقاطع ہی میں نہیں حذف کیا ہے کہ ان کی یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ ان کا حذف فواصل کی رعایت اور رؤس آیات کی یکسانیت کی غرض سے ہوا ہے۔ بلکہ قرآن میں جملوں کے وسط اور کلام کے درمیان میں فعل مضارع معتل کی یاء اور واؤ کو اور اسم منقوص کی یاء کو (مضاف یا معرف باللام کی صورت میں) حذف کیا گیا ہے جیسے مندرجہ ذیل آیات میں (قراءت حفص کے مطابق)

هود ۱۰۵ : یوم یأت لا تکلم نفس الا باذنه

الاسراء ۱۱ : ویدع الانسان بالشر دعاءه بالخیر

القمر ۶ : فتول عنهم یوم یدع الداع الی شیء نکر

القمر ۸ : مهطعین الی الداع یقول الکافرون هذا یوم عسر

ق ۴۱ : واستمع یوم یناد المناد من مکان قریب

النازعات ۱۶ : هل اتاك حدیث موسی، اذ ناداه ربه بالواد المقدس طوی

القصص ۳۰ : فلما أتاها نودی من شاطئ الواد الایمن

طه ۱۲ : انی انا ربك فاخلع نعلیك۔ انك بالواد المقدس طوی

النمل ۱۸ : حتی اذا اتوا علی واد النمل قالت نملۃ یا ایہا النمل
ادخلوا مساکنکم۔

الروم ۵۳ : وما انت بهاد العمی عن ضلالتهم

البقرہ ۱۸۶ : واذا سألك عبادی عنی فانی قریب، اجیب دعوۃ
الداع اذا دعان

الصافات ۱۶۳ : الا من ھو صال الجحیم

الرحمٰن ۲۴ : ولہ الجوار المنشآت فی البحر کالاعلام

التکویر ۱۵ : فلا اقسم بالخنس الجوار الکنّس

مندرجہ بالا آیات اور ان جیسی دوسری آیات میں یہ کہنے کی کوئی گنجائش نہیں کہ ان میں مضاف یا معرّف باللام اسم منقوص کی یاء اور مضارع مرفوع معتل کے واؤ اور یاء کو فواصل کی رعایت اور رؤوس آیات کی مشاکلت کے لیے حذف کیا گیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں (ی اور و) کو ان کے بعد کے حرف کے ساکن ہونے کی وجہ سے التقاء ساکنین سے بچنے کے لیے حذف کیا گیا۔ صرف ہود، البقرہ اور القمر کی آیات اس سے مستثنیٰ ہیں کہ ان میں اس حرف کے بعد ساکن نہیں ہے۔

پھر کیا سورہ الفجر کی آیات اور اس جیسی دوسری آیات میں فواصل کی رعایت میں معتل اور منقوص کے بارے میں لغویین اور نحویین کے قواعد سے فیصلہ کرتے ہوئے حذف کے قائلین نے جو کچھ کہا ہے وہ جلد بازی پر دلالت نہیں کرتا؟ ہمیں چاہیے کہ قرآن حکیم میں حذف اور اثبات کے تمام مقامات کا استقراء کرنے سے جو بات معلوم ہوتی ہے اس پر خود ان کے قواعد کو پیش کریں اور پرکھیں۔

سورۃ الاعلیٰ اور سورۃ اللیل کی آیات:

"سبح اسم ربك الاعلی۔ الذی خلق فسوّی (الاعلیٰ: ۱-۲)

"الا ابتغاء وجه ربه الاعلی، ولسوف یرضی (اللیل: ۲۰-۲۱)

ان دونوں آیات میں 'الاعلیٰ' کا صیغہ محض فاصلہ کی رعایت میں 'العلیّ' سے معدول نہیں ہے اور نہ ہی اس سے 'اعلیٰ' اور 'عالی' میں مفاضلت مراد ہے جیسا کہ بعض لوگوں کو اسم تفضیل کے صیغوں اور ان کی دلالت میں علمائے لغت کے قواعد کے تابع ہونے کی وجہ سے وہم ہوا۔ اس وہم کی وجہ سے ملحدین نے "ربہ الاعلیٰ" سے یہ مطلب نکالا کہ "آیت سے معلوم ہو رہا ہے کہ دوسرا رب بھی ہے جو بلندی میں اس سے کم ہے"، جیسا کہ تفضیل کی منطق اور اس کے قواعد کا تقاضا ہے[1]۔

یہ ان کے فقدان حس کی دلیل ہے جس سے بیانی راز منزّہ ہے۔ کیونکہ مطلق "الاعلیٰ" اور 'العلیا' کے صیغوں سے مفاضلت اور ترتیب مقصود نہیں۔ بلکہ اس سے انتہائی درجے کی بلندی مقصود ہے۔

اس سے ٹھیک وہی دلالت مقصود ہے جو سورۂ اللیل کے دوسرے صیغوں الحسنیٰ، الیسریٰ، العسریٰ، الاشقیٰ اور الاتقیٰ سے ہوتی ہے کہ اس سے اعلیٰ درجے کے حسن، سہولت، تقویٰ اور انتہائی درجے کی تنگی اور بدبختی پر دلالت ہوتی ہے۔

ٹھیک اسی طرح سورۂ علق کی آیت میں 'الاکرم' کا صیغہ ہے:

"اقرأ وربك الاکرم۔ الذی علّم بالقلم" (۳-۴)

اس آیت میں 'الاکرم' محض فاصلہ کی رعایت میں کریم سے معدول نہیں ہے اور نہ ہی اس سے 'اکرم' اور 'کریم' میں مفاضلت مقصود ہے جیسا کہ کچھ مفسرین نے کہا ہے اور اللہ تعالیٰ کی "اکرمیت" کے متعدد وجوہ بیان کیے ہیں[2]۔

ان آیات کا استقراء کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ 'افعل' اور 'فعلیٰ' کے

---

[1] التفسیر الکبیر للرازی جلد ۸ سورہ اللیل۔

[2] ایضاً جلد ۸ سورہ العلق۔

صیغے بغیر مفاضلت کے مطلق انتہا کا فائدہ دیتے ہیں۔
'مفاضلت' کے معنی اس وقت متعین ہوتے ہیں جب مفضول کبھی مذکور ہو خواہ مضاف الیہ کی صورت میں ہو یا حرف کے ذریعے مجرور ہونے کی صورت میں جیسے اکثرالناس، اکثرکم، اکبرمن اختھا، الفتنۃ اشد من القتل لا اقل من ذلک ولا اکثر وغیرہ۔
'واللہ خیرالماکرین' جیسی آیتوں میں وجہ تفضیل یہ ہے کہ اسے مخلوق کے مکر کے سیاق میں بیان کیا گیا ہے جیسے سورۂ نمل آیت ۵۰ میں ثمود، سورۂ آل عمران آیت ۵۴ میں کفار بنی اسرائیل اور سورہ انفال آیت ۳۰ میں کفار و قریش کے مکر کا تذکرہ ہے۔
اسی طرح بعض جگہ " وھو خیر الحاکمین" ہے جیسے آیات: یونس ۱۰۹۔ الاعراف ۸۷۔ یوسف ۸۰ اور بعض جگہ "احکم الحاکمین" ہے جیسے ہود ۴۵ التین ۸، ان میں یہ دیکھا گیا ہے کہ 'حکم' بسا اوقات مخلوق کی طرف سے ہوتا ہے جیسے ذیل کی آیات میں صراحت ہے:

النساء ۔ ۵۸ : واذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل

المائدہ ۔ ۹۵ : یحکم بہ ذوا عدل منکم

الانبیاء ۔ ۷۸ : وداؤد وسلیمان اذ یحکمان فی الحرث

المائدہ ۔ ۴۲ : فاحکم بینھم بالقسط

ص ۔ ۲۶ فاحکم بین الناس بالحق ولا تتبع الھوی

رہا اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد "فتبارک اللہ احسن الخالقین" (المومنون ۔ ۱۴) تو چونکہ 'خلق' کا ظہور انسانوں کی طرف سے نہیں ہوتا ہے ــــ راغب اصفہانی نے اپنی کتاب المفردات میں خلق کی نسبت مخلوق کی طرف کبھی کی ہے اور اللہ تعالیٰ اور انسانوں کے خلق میں فرق یہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا خلق بے مثل ہے جبکہ انسانوں کے خلق کی نظیر ملتی ہے ــــ اس لیے اس کی قریب ترین توجیہ یہ ہے کہ عربی میں

پیدائش کے معنی ہیں خلق، سے اسم تفضیل کے صیغے "افعل" اور "فعلی" نہیں آتے، الاخلق، خلیق کے معنی ہیں تفضیل کا صیغہ آتا ہے۔

تفضیل کے صیغوں ہیں قید کے معنی اس وقت صراحت سے متعین ہوجاتے ہیں جب وہ تمیز کے ساتھ آئے جیسے: اکبر شہادۃ، اکثر اموالا، اکثر جمعا اکثر شیء جدلا ... مگر یہ کہ جب نص ہیں تمیز، تخصیص یا موازنہ کی قید کی صراحت ہوجائے تو مفاضلت کے بجائے اطلاق کے معنی ہوجاتے ہیں جیسے ذیل کی آیات ہیں:

الکہف - ۱۰۳: قل ھل ننبئکم بالاخسرین اعمالا۔ الذین ضل سعیھم فی الحیاۃ الدنیا وھم یحسبون انھم یحسنون صنعا۔

آل عمران - ۱۳۹: ولا تھنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان کنتم مومنین

الانفال - ۴۲: اذ انتم بالعدوۃ الدنیا، وھم بالعدوۃ القصوی

الاسراء - ۱: سبحان الذی اسری بعبدہ لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی

چنانچہ جب 'افعل' اور 'فعلی' کے صیغے بغیر کسی قید اور مفضول کے ذکر کے مطلق آئیں تو ان ہیں مفاضلت اور قید کی خصوصیات نہیں پائی جاتیں۔ اور وہ غیر محدود اطلاق کا معنی دیتے ہیں، جیسے مندرجہ ذیل آیات ہیں:

"اقرأ وربک الاکرم"	(العلق - ۳)
"الآیۃ الکبری"	(النازعات - ۲۰، النجم - ۸)
"آیاتنا الکبری"	(طہ - ۲۳)
"البطشۃ الکبری"	(الدخان - ۱۶)
"الطامۃ الکبری"	(النازعات - ۳۴)
"النار الکبری"	(الاعلی - ۱۲)
"المثل الاعلی"	(النحل - ۶۰ - الروم - ۲۷)

سورۂ الرحمٰن کی آیات:

ولمن خاف مقام ربه جنتان۔ ذواتا افنان" (۴۶-۴۷)

ایسا نہیں ہے کہ آیت میں 'جنتان' (جو تثنیہ ہے) سے مراد جنة (واحد) ہے اور قرآن نے نظم کی رعایت میں واحد کو چھوڑ کر تثنیہ اختیار کیا ہے۔ جیسا کہ فراء نے کہا ہے

بلکہ اس سے پہلے اور اس کے بعد کا سیاق تثنیہ کا ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ آیت سے مراد ہے:

ولمن خاف مقام ربه (من الانس والجن) جنتان، ذواتا أفنان، فبای آلاء ربکما تکذبان۔

سورۂ التکاثر کی آیات:

"الهاکم التکاثر حتی زرتم المقابر" (۱-۲)

ان آیات میں صنعت بلاغی کی رو سے لفظ 'قبور' کو چھوڑ کر 'مقابر' اس لیے اختیار کیا گیا ہے کیونکہ 'تکاثر' اور 'مقابر' میں لفظی مشارکت ہے۔ اور ان میں علمائے بلاغت اور ہم بھی الفاظ کی موزونیت اور صوتی آہنگ محسوس کرتے ہیں۔ لیکن لفظی نسق میں بلاغی پہلو کے پس پردہ ایک بیانی پہلو بھی ہے جس کا معنی تقاضا کرتے ہیں، 'مقابر'، 'مقبرۃ' کی جمع ہے۔ اور مقبرہ اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں بہت سی قبریں ہوں۔ تکاثر کی مناسبت سے معنوی طور پر اسی کا استعمال مناسب ہے اس سے اس چیز کے انجام پر دلالت ہوتی ہے جس پر دنیا کی بے حیثیت چیزوں میں ایک دوسرے سے بڑھنے کی کوشش کرنے والے ٹوٹے پڑتے ہیں۔ 'مقابر' میں یہ معنی پائے جاتے ہیں کہ جہاں مختلف عمروں مختلف نسلوں اور مختلف طبقات کے مردے یکجا ہیں اور ان کی بوسیدہ ہڈیاں دفن ہیں۔ اس لفظ میں جو وسعت عموم اور ہمہ گیری پائی جاتی ہے وہ لفظ قبور میں نہیں پائی جاسکتی۔ 'قبر' اور 'مقبرہ' کے معنی میں جو تفاوت پایا جاتا ہے اسی کا لحاظ کرتے ہوئے

قرآن نے جب اس چیز کے انجام کی طرف اشارہ کیا جس میں لوگ زمانہ اور نسل گزرنے کے ساتھ ساتھ ایک دوسرے سے بڑھنے چڑھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ تو اس نے 'قبور' پر 'مقابر' کے استعمال کو ترجیح دی۔

سورہ الھمزہ کی آیات:

" نار اللہ الموقدۃ التی تطلع علی الافئدۃ - انھا علیھم موصدۃ فی عمد ممددۃ (۶-۹)

ان آیات میں یہ کہا گیا ہے کہ 'افئدۃ' 'قلوب' کے معنی میں ہے اور رووس آیات میں مشاکلت کی غرض سے لفظ قلوب کو چھوڑ کر 'افئدۃ' اختیار کیا گیا ہے۔

حالانکہ عربی زبان کی تیز حس میں افئدۃ اور قلوب مترادف نہیں ہیں کہ ان میں یہ کہا جائے کہ فاصلہ کی رعایت میں قلوب کے بجائے افئدۃ استعمال کیا گیا ہے۔ بلکہ قلب کا اطلاق عام دلالت میں جسم کے ایک عضو پر ہوتا ہے۔ اسی طرح لفظ 'قلب'، شعور، خواہشات، عقیدہ اور وجدان کے معنی میں بھی آتا ہے۔ رہا لفظ فؤاد تو اس کی ایک خاص دلالت ہے اس کا اطلاق صرف معنوی ہوتا ہے۔ ہم جراحۃ القلب کہتے ہیں تو یہ طبی دائرے میں آتا ہے - لیکن جراحۃ الفؤاد طب کے دائرے میں نہیں آتا۔ ہم جگر اور گردہ کی طرح 'قلب' کھاتے ہیں لیکن فؤاد ایسی چیز نہیں جسے کھایا جائے یا جس کی خرید و فروخت ہو۔ اسی طرح قلب انسانوں میں بھی ہوتا ہے اور جانوروں میں بھی۔ لیکن فؤاد صرف انسانوں کے لیے آتا ہے۔

معنوی دلالت کی اس خصوصیت کے ساتھ لفظ 'فؤاد' قرآن کریم میں سولہ جگہ واحد اور جمع کے صیغوں کے ساتھ آیا ہے۔ کسی بھی جگہ 'عضو' کے معنی پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔

قلب کا استعمال اگرچہ قرآن میں معنویات میں ہوا ہے جیسے اطمینان

سکون، رحمت، باہم الفت، خشوع، خوف، سمجھ، پاکیزگی، شک، تقلب، نفرت و ناگواری، سنگدلی، تکبر، جبروت، کجی، مرض، گناہ، غفلت، اندھاپن وغیرہ۔ لیکن عربی زبان میں جسمانی عضو کی اصلی دلالت کے لیے "قلب" کے علاوہ کوئی لفظ نہیں آتا۔

معلوم ہوا کہ سورۃ الھمزہ کی آیت میں قلوب پر 'افئدۃ' کو ترجیح دینے کا سبب لفظی نسق اور صوتی آہنگ کے بلاغی پہلو کے ساتھ ساتھ اس کا معنوی اور بیانی تقاضا بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ 'افئدۃ' اس 'عضویت کے حس' سے خالی ہے جو لفظ قلوب میں پایا جاتا ہے جیسا کہ عربی زبان میں معروف ہے۔ ہم قلب کو اب بھی علم تشریح، طب اور گوشت کی قسموں میں اس کے عضوی معنیٰ میں استعمال کرتے ہیں۔ جبکہ فؤاد کو اس دلالت میں مطلق نہیں استعمال کیا جاتا۔

اسی طرح 'موصدۃ' اور 'مغلقۃ' میں بھی ترادف نہیں ہے کہ یہ کہا جائے 'مغلقۃ' کو چھوڑ کر 'موصدۃ' فاصلہ کی رعایت میں اختیار کیا گیا ہے۔ بلکہ 'ایصاد' میں 'اغلاق' کے معنیٰ کے ساتھ ساتھ مضبوط و استحکام کے معنیٰ پائے جاتے ہیں۔ عربی زبان میں 'الوصید' اس مضبوط گھر کو کہتے ہیں جسے چٹانوں سے بنایا جائے اور "استوصد فی الجبل" کے معنیٰ ہیں۔ پہاڑ میں پتھروں سے مضبوط احاطہ بنا لیا۔

اسی معنیٰ میں لفظ 'موصدۃ' سورہ البلد میں استعمال ہوا ہے: (۱۹-۲۰)

"والذین کفروا بآیاتنا ھم اصحاب المشأمۃ، علیھم نار موصدۃ"

یہاں محض لفظی 'فاصلہ' کی رعایت نہیں ہے بلکہ بیان اعلیٰ کا اصل مقصود اس کا معنیٰ ہے اور وہ ہے 'اصحاب المشأمۃ (بائیں بازو والے) کو جہنم کی آگ کا ڈھانپ لینا اور ان پر چھا جانا۔

سورۃ الزلزلۃ کی آیات:

"واخرجت الارض اثقالھا، وقال الانسان ما لھا، یومئذ تحدث

اخبارها، بان ربک اوحی لہا، (۲-۵)

اس آیت میں مفسرین نے کہا ہے کہ یہاں اوحی کا تعدیہ 'ل' سے لایا گیا ہے جبکہ اس کا تعدیہ 'الی' سے مشہور ہے۔ 'ل' سے تعدیہ لانے کا مقصد فواصل کی رعایت ہے"۔[1]

قرآن کریم میں جب ہم 'ایحاء' کے مقامات کا استقرار کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ 'ایحاء' کا تعدیہ 'الی' سے صرف اس وقت ہوتا ہے جب 'موحی الیہ' (جس کی طرف وحی کی گئی ہو) ذی حیات ہو ایسا تمام آیات میں پایا جاتا ہے۔ جن کی تعداد ۶۷ ہے لیکن جب موحی الیہ جمادات میں سے ہو تو اس وقت فعل کا تعدیہ 'ل' سے ہوتا ہے جیسے مذکورہ آیت زلزلۃ میں 'یأفی' سے ہوتا ہے جیسے سورۂ حم السجدہ کی آیت میں: " واوحی فی کل سماء امرھا" (۱۲)

'ل' کی دلالت بطور تسخیر براہ راست وحی پر ہوتی ہے۔ اور 'فی' کی دلالت وسعت اور براہ راست تعلق پر۔ جبکہ 'الی' کی دلالت، جب موحی الیہ کوئی نبی ہو تو خاص دینی اصطلاح 'وحی' پر ہوتی ہے اور جب نبی کے علاوہ انسان یا حیوان ہو تو 'ایحاء' صرف 'الہام' (القاء) کے معنی میں ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ سورۂ الزلزلۃ کی آیت میں ارض (زمین) کے لیے اوحی کا تعدیہ 'ل' کے ساتھ فواصل کی رعایت میں 'اوحی الیہا' سے معدول نہیں ہے، بلکہ یہاں 'ل' سے تعدیہ متعین ہے۔ اس لیے کہ موحی الیہ جمادات میں سے ہے۔ اور قرآن کے استقرار سے معلوم ہوا ہے کہ حرف 'الی' سے تعدیہ صرف اسی وقت ہوتا ہے جب 'موحی الیہ' ذی حیات ہو۔

سورہ اللیل کی آیات:

" ان علینا للھدی، وان لنا للآخرۃ والاولی" (۱۲-۱۳)

---

[1] ابو حیان: البحر المحیط ۸/۵۰۰ سورۂ الزلزلہ۔

مالوف اور متبادر الی الفہم یہ ہے کہ 'اولی' کو 'آخرۃ' پر مقدم ہونا چاہیے مگر اس آیت میں 'آخرۃ'، 'اولی' پر مقدم ہے۔ اس کا سبب محض فاصلہ کی رعایت نہیں ہے بلکہ بشارت اور وعید کے سیاق میں معنی اس کی تقدیم کا تقاضا کرتا ہے۔ کیونکہ آخرت کی زندگی ہی بہتر اور باقی رہنے والی ہے اور اس کا عذاب عظیم سخت اور رسوا کن ہے....

اسی وجہ سے سورۃ الضحیٰ میں محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم کو بشارت کے سیاق میں 'آخرۃ' کو 'اولی' پر مقدم کیا گیا ہے:

"وللآخرۃ خیر لک من الاولی، ولسوف یعطیک ربک فترضی" (۵-۶)

جس طرح کہ سورۃ النازعات میں فرعون کو وعید کے سیاق میں آخرۃ 'اولی' پر مقدم ہے:

"فقال انا ربکم الاعلی۔ فاخذہ اللہ نکال الآخرۃ والاولی" (۲۴-۲۵)

خلاصۂ بحث:

قرآن کا اعجاز یہ ہے کہ اس کے فواصل کے الفاظ اپنے سیاق میں ایسی معنوی دلالت کا تقاضا کرتے ہیں جس کی ادائیگی ان کے علاوہ دوسرے الفاظ سے نہیں ہو سکتی۔ ان میں ہم تدبر کرتے ہیں تو بسا اوقات ان کا بیانی راز آشکارا ہو جاتا ہے اور کبھی وہ ہم سے مخفی رہ جاتا ہے تو ہم اس کے ادراک سے عاجز ہونے کا اعتراف کرتے ہیں

کسی کو یہ گمان نہ ہو کہ میں اس ظاہری نسق میں جس میں ہم بلاغت کی فنیت کو آشکارا کرتے ہیں۔ لفظی موزونیت اور صوتی آہنگ کی حیثیت و اہمیت کو کم کر رہی ہوں جو کہ معنی کو اچھے الفاظ، حسین تعبیر اور خوبصورت انداز میں ادا کرتے ہیں۔ فن کی حیثیت سے بلاغت میں جوہر معنی اور اسلوب ادا میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ بلاغت میں ایسے پر عظمت معانی کی کوئی اہمیت نہیں جس کی الفاظ کے ذریعے بلیغ تعبیر نہ کی جا سکتی ہو۔ اسی طرح ایسے خوبصورت الفاظ کی کوئی

اہمیت نہیں جن کے بدیعی زخرف کو بچانے کے لیے معانی کا مطلق لحاظ نہ کیا جائے۔ یہی وہ حد فاصل ہے جو بلاغت کی فضیلت (جسے قرآنی فواصل اپنی لطیف معنوی دلالت اور خوبصورت آہنگ میں بے مثال نسق کے ذریعے آشکارا کرتے ہیں) اور زخرف لفظی (جس کا لحاظ کرتے ہوئے صنعت بدیعی میں کلمات کو کھینچ تان کر بیانی مقامات کے علاوہ دوسرے مقامات پر استعمال کیا جاتا ہے) کے درمیان پائی جاتی ہے۔

قرآنی فواصل کے بے مثال نسق میں اس کی عظمت و جلالتِ شان ہمیں اصحاب لفظ اور اصحاب معنی کے درمیان خصومت سے باز رکھتی ہے۔ اس لیے کہ کتاب عربی مبین کے اعلیٰ بیان میں اس کی کوئی گنجائش نہیں۔

قسم کے ساتھ نفی:

بیان قرآنی کے اسلوبیاتی مظاہر میں ایک 'لا' نافیہ' کے بعد فعل 'قسم' کا آنا ہے جیسے مندرجہ ذیل آیت میں:

"لا أُقسم بیوم القیامة، ولا أقسم بالنفس اللوّامة، ایحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلی قادرین علی ان نسوّی بنانه"

(القیامة: ۱-۴)

'لا' کی تاویل اور اس کے بعد قسم کی توجیہ میں علمائے لغت اور مفسرین کے درمیان اختلاف ہے۔ ابن ہشام نے اسے "لا' زائدہ جسے کلام میں محض تقویت و تاکید کے لیے لایا جاتا ہے" کے باب میں بیان کیا ہے۔ اور اس کے بارے میں علمائے لغت کے اقوال کا خلاصہ بیان کر دیا ہے:

"کہا گیا ہے کہ وہ نافیہ ہے۔ پھر 'منفی بہ' (جس چیز کی نفی کی گئی ہے) کی تاویل میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض لوگوں نے کہا کہ یہ اس چیز کی نفی کرتا ہے۔ جس کا بیان دوسری سورت میں گزر چکا ہے جیسے سورۂ قیامۃ میں مشرکین نے

دوبارہ اُٹھائے جانے کا انکار کیا تو ان سے کہا گیا کہ "لا" یعنی نہیں بات ایسی نہیں ہے۔ پھر قسم کھائی گئی۔ ان کے نزدیک اس تاویل کی دلیل یہ ہے کہ پورا قرآن ایک سورت کے مثل ہے اسی لیے ایک چیز کا تذکرہ ایک سورت میں ہوتا ہے اور اس کا جواب دوسری سورت میں مذکور ہوتا ہے اس کی نظیر انہوں نے اس ارشاد باری سے دی ہے۔ "وقالوا یا ایها الذی نزل علیه الذکر انك لمجنون" اس کا جواب دوسری سورت میں: وما انت بنعمة ربك بمجنون۔

اس کا جواب ابوحیان نے یہ دیا ہے کہ ایسا جائز نہیں ہے اس لیے کہ اس میں "لا" کے اسم اور خبر کا حذف لازم آتا ہے اور یہ کسی سائل کے سوال کا جواب بھی نہیں ہے کہ اس کا احتمال ہو۔ جیسے کوئی پوچھے "هل من رجل فی الدار؟" تو اس کے جواب میں کہا جائے "لا" (البحر المحیط)

"اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ فعل "اقسم" کی نفی کے لیے ہے۔ اس طور پر وہ انشاء کے بجائے خبر ہوگی۔ اس وقت اس کی تاویل یہ ہوگی کہ 'مقسم بہ' (جس چیز کی قسم کھائی گئی ہے) قسم سے بڑھ کر تعظیم کا مستحق ہے۔

"بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ زائد ہے۔ زائد ماننے کی صورت میں اس کا کیا فائدہ ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ بعض لوگوں کے نزدیک اسے محذوف جواب کی نفی کے لیے تمہید کے طور پر زائد لایا گیا ہے۔ سورۂ قیامۃ میں اس کی تقدیر یہ ہوگی "لا أقسم بیوم القیامة۔ ولا اقسم بالنفس اللوامة" لا یترکون سدی۔ اس تاویل کا رد اس طور پر کیا گیا ہے کہ بعض آیات میں جہاں جواب صریح اور مثبت ہے وہاں جواب مقدر ماننے کی کوئی صورت نہیں ہے جیسے مندرجہ ذیل آیات میں:

المعارج۔ ۴۰: فلا أقسم برب المشارق والمغارب انا لقادرون۔

البلد: ۱-۴: لا اقسم بهذا البلد وانت حل بهذا البلد، ووالد وما ولد، لقد خلقنا الانسان فی کبد۔

الواقعہ ۔ ۷۵-۷۷: فلا اقسم بمواقع النجوم، وانہ لقسم لو تعلمون عظیم

وانہ لقرآن کریم۔

اس کے زائد ہونے کے قائل بعض دوسرے لوگوں نے کہا ہے کہ اسے محض کلام کی تاکید اور تقویت کے لیے زائد لایا گیا ہے۔ جیسے ان کے نزدیک اس کی نظیر سورۂ حدید کی یہ آیت ہے:

"لئلا یعلم اھل الکتاب الّا یقدرون علی شیئٍ من فضل اللّٰہ"

(الحدید - ۲۹)

اس کا رد یوں کیا گیا ہے کہ اس مقصد کے لیے کلام کے شروع میں اسے زائد نہیں لایا جاتا بلکہ درمیان میں لایا جاتا ہے اس لیے کہ کسی چیز کی زیادتی اس کے ناقابل اعتناء ہونے پر دلالت کرتی ہے اور کلام کے شروع میں آنے پر اس سے اعتناء لازم آتا ہے۔[1]

ایک تیسرا قول یہ ہے کہ یہ نہ نافیہ ہے نہ زائدہ ہے بلکہ اصلاً یہ لام ابتداء ہے۔ جس کے فتحہ (زبر) میں 'اِشباع' ہوجانے کی وجہ سے 'الف' آگیا ہے جیسے شاعر کا قول "اعوذ باللہ من العقراب"۔ اس میں 'ر' پر فتحہ میں اشباع ہے جس کی وجہ سے 'الف' آگیا ہے ورنہ اصلاً وہ 'عقرب' ہے۔ اسی توجیہ پر حسن کی قرأت میں "فلأقسم برب المشارق والمغارب" ہے اور سورۂ ابراہیم کی آیت میں ہشام کی قرارت میں ہے:

فاجعل افئدۃ من النّاس تھوی الیھم" ہمزہ کے بعد 'ی' ہے جو ہمزہ کے کسرہ (زیر) کے اشباع سے آگئی ہے۔ اور چونکہ قواعد نحوی میں لام ابتداء فعل پر نہیں داخل ہوتا اس لیے آیت میں اسے مبتدا خبر سے مرکب ایک جملہ پر داخل ہوتا مقدر کر لیا گیا۔ "فلانا اقسم" پھر مبتدا حذف کر دیا گیا تو "فلا اقسم" ہوگیا۔

---

[1] ابن ہشام، مغنی اللبیب: ۱/۱۸۴، ابوحیان: البحر المحیط: جلد ۸

زمخشری نے اس کا رد یوں کیا ہے کہ "اس قرأت میں دو وجوہ سے "ل" لام قسم نہیں ہو سکتا۔ ایک یہ کہ اس کے ساتھ 'ن' تاکید بھی آنا ضروری ہے۔ نون تاکید کا نہ لانا ضعیف اور قبیح ہے۔ دوسرے یہ کہ آیت کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ 'مواقع النجوم' کی قسم واقع ہو چکی ہے اور اسے محذوف قسم کا جواب ماننے کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اسے مستقبل کے معنی میں لیا جائے۔ جبکہ فعل قسم کے لیے ضروری ہے کہ وہ حال کے لیے ہو"[1]

اس تفصیل کے بعد ہم ان کے اختلاف کو قرآن کی طرف پھیرتے ہیں تو کھلے طور پر یہ مستبعد پاتے ہیں کہ 'آیات قسم' میں 'لا' دوسری سورت میں گزرے ہوئے کلام کے جواب میں ہو۔ اس لیے کہ اس قول میں جو غرابت ہے اس سے صرف نظر اس کا تقاضا ہے کہ آیت کو 'لا' اور 'اقسم' کے درمیان فصل کے ساتھ پڑھا جائے مکمل انقطاع کی وجہ سے، جبکہ تمام قرأتوں میں وصل کے ساتھ ہے۔ اس تاویل کی غرابت اس مثال سے بھی ظاہر ہوتی ہے جو انہوں نے دی ہے کہ ارشاد باری "ما انت بنعمة ربك بمجنون" (القلم - ۲) مشرکین کے قول جسے قرآن نے دوسری سورت میں نقل کیا ہے "انك لمجنون" (الحجر-۶) کے جواب میں ہے۔ اس لیے کہ سورۂ قلم (جس کا نمبر ترتیب نزول میں دوسرا ہے) کی آیت سورۂ حجر (جو ترتیب نزول میں ۵۴ نمبر پر ہے) میں اس کے بعد نازل ہونے والی آیت کا جواب کیونکر ہو سکتی ہے۔

اسی طرح 'لأ قسم' کی یہ تاویل کہ وہ اصلاً 'لأقسم' ہے جس میں لام کے فتحہ میں اشباع کی وجہ سے 'الف' آگیا ہے۔ اگر زمخشری کی رو سے مستبعد نہ ہو تو اس کے مستبعد ہونے کے لیے یہی کافی ہے کہ اس اشباع سے 'لا' نافیہ

---

[1] الزمخشری، الکشاف ۴/۶۱ سورۂ الواقعہ۔

کا التباس ہوتا ہے جبکہ "افئیدۃ" کی قرارت میں کسی التباس کا اندیشہ نہیں ہے۔

پھر ہم "کتاب محکم" کی قسم کی آیات میں تدبر کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ 'لا أقسم' سے آنے والی تمام آیات میں متکلم کی ضمیر اللہ تعالیٰ کے لیے آتی ہے:

الواقعۃ - ۷۵: فلا اقسم بمواقع النجوم، وانہ لقسم لو تعلمون عظیم

وانہ لقرآن کریم۔

الحاقۃ - ۳۸: فلا أقسم بما تبصرون، ومالا تبصرون، انہ لقول

رسول کریم۔

المعارج - ۴۰: فلا أقسم برب المشارق والمغارب انا لقادرون

القیامۃ - ۱: لا أقسم بیوم القیامۃ ولا أقسم بالنفس اللوامہ ایحسب

الانسان ان لن نجمع عظامہ، بلیٰ قادرین علی ان نسوی بنانہ۔

التکویر - ۱۵: فلا أقسم بالخنس، الجوار الکنس، واللیل اذا عسعس،

والصبح اذا تنفس انہ لقول رسول کریم۔

الانشقاق - ۱۶: فلا أقسم بالشفق، واللیل وما وسق، والقمر اذا اتسق،

لترکبن طبقا عن طبق

البلد - ۱: لا أقسم بھذا البلد، وانت حل بھذا البلد، ووالد

وما ولد، لقد خلقنا الانسان فی کبد۔

پورے قرآن میں ایک جگہ بھی ایسی نہیں جہاں فعل قسم کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف بغیر 'لا' کے کی گئی ہو نہ کہیں 'لا' نافیہ' کے ساتھ فعل قسم کی نسبت اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کی طرف کی گئی ہے۔ سورۂ نور کی آیت میں لا رنہی کے ساتھ فعل قسم کی نسبت اللہ تعالیٰ کے علاوہ کی طرف ملتی ہے: "قل لا تقسموا۔ (النور۔ ۵۳) لیکن اس کا ہماری اس بحث سے کوئی تعلق نہیں اس لیے کہ ہم یہاں لا رنافیہ کے بارے میں بحث کر رہے ہیں نہ کہ لا رنہی کے بارے میں۔

یہ نکتہ اس احتمال کو مستبعد قرار دیتا ہے کہ 'لا' لام ابتداء ہو جس کے

فتحہ میں اشباع ہونے کی وجہ سے ’الف‘ ہوگیا ہو جس طرح کہ "اعوذ باللہ من العقاب" میں "ر" کے فتحہ میں اشباع سے ’الف‘ آگیا۔

اسی طرح یہ احتمال بھی مستبعد ہو جاتا ہے کہ ’لا‘ زائدہ ہو۔ اور ’لا اقسم‘ کے معنیٰ ’اقسم‘ ہوں جیسا کہ ابو حیان نے کہا ہے اس لیے کہ خود انھیں لوگوں نے کہا ہے کہ حرف کا زائد ہونا اس کے ناقابل اعتنا ہونے پر دلالت کرتا ہے اور انھیں لوگوں نے صراحت کی ہے کہ حرف کا آغاز کلام میں آنا اس کے قابل توجہ اور اہم ہونے کا فائدہ دیتا ہے۔

پھر کیا اسے قسم کی تقویت اور تاکید کے لیے زائد لایا گیا ہے؟ مفسرین اور علمائے لغت کہتے ہیں کہ فعل قسم کے ساتھ ’لا‘ نافیہ آنے کی مثالیں اہل عرب کے کلام اور اشعار میں بھی ملتی ہیں۔ جیسے امرؤ القیس کا شعر:

فلا وابیك ابنة العامری　　　لا یدّعی القوم انی افرّ

اور غوینہ بن سلمی کا شعر:

الا نادت امامة باحتمال　　　لتحزننی، فلا بك ما أبالی

کسی دوسرے شاعر کا قول:

"فلا وأبی اعدائها، لا اخونها"

انھوں نے سورہ حدید کی آیت کو بھی اسی قبیل سے قرار دیا ہے کہ اس میں ’لا‘ محض تقویت و تاکید کے لیے زائد لایا گیا ہے:

لئلا یعلم اهل الکتاب الّا یقدرون علی شیٔ من فضل اللّٰه،

(الحدید: ۲۹)

یہ آیت جیسا کہ ابن ہشام نے کہا ہے۔ صریح نفی کے سیاق میں ہے۔ اسی طرح مذکورہ بالا شعری شواہد کا سیاق بھی صریح نفی ہے۔ جبکہ "لا أقسم" کی آیات میں معاملہ اس کے برعکس ہے۔ وہ سب کی سب اثبات کے سیاق میں ہیں۔ ہم یہ تو جانتے ہیں کہ ’لا‘ نفی کے سیاق میں آتا ہے تو اس سے تاکید حاصل

ہوتی ہے لیکن یہ کہ وہ "اثبات" کی تاکید کے لیے آئے یہ بات لغوی منطق اور بیانی حس کے لیے عجیب وغریب معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ قسم تاکید کے قوی اسالیب میں سے ہے۔ ذوق یا منطق میں یہ جائز نہیں کہ نفی کے ذریعے اس کی تاکید کی جائے اس لیے کہ نفی اور تاکید دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ چنانچہ جب قسم کی نفی کر دی گئی تو تاکید کے معنی ختم ہو گئے۔ اور دونوں کو جمع کرنے سے دونوں ساقط ہو جاتے ہیں اس لیے کہ اصولی قاعدہ ہے کہ جب دو دلیلیں باہم متعارض ہوں تو دونوں ساقط ہو جاتی ہیں۔

کیا 'لا اقسم'، کی آیات کے سیاق میں تدبر کرنے سے اس کا یہ بیانی راز آشکارا نہیں ہوتا کہ اللہ کو قسم کھانے کی ضرورت ہی نہیں ؟ کیوں نہیں! قسم کھانے کی ضرورت تو ہم انسانوں کو ہوتی ہے۔ ہم قسم کے ذریعے اتہام کے مظنہ یا شک کو دور کرتے ہیں اس طور پر ہم اس اسلوب کے استعمال میں عربی زبان کا راز دیکھتے ہیں کہ اس میں اعتماد اور یقین کے وقت قسم کھانے کی ضرورت نہیں رہتی۔ اور اس بات میں کہ "لا، قسم کی نفی کے لیے آیا ہے" جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا ہے، اور اس میں کہ " 'لا' ضرورت قسم کی نفی کے لیے آیا ہے" جیسا کہ بیان قرآنی سے معلوم ہوتا ہے۔ دونوں میں بیّن فرق ہے۔ قسم کی ضرورت کی نفی سے تاکید اور اثبات حاصل ہوتا ہے اس لیے کہ اس وقت اعتماد اور یقین کی وجہ سے قسم کھانے کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ نفی قسم اور نفی ضرورتِ قسم کے درمیان فرق سے اس اسلوب کا بیانی راز آشکارا ہوتا ہے۔

ہم اپنے لغوی سلیقے سے اب بھی ضرورتِ قسم کی نفی کے ذریعے اعتقاد کی تاکید کرتے ہیں جیسے جس شخص پر تمہیں اعتماد ہو اس سے کہتے ہو "لا تقسم" یا 'من غیر یمین' اور اس سے تم اس بات کی تاکید کرتے ہو کہ تمہیں اس پر اعتماد ہے اس لیے ضرورت نہیں کہ وہ تمہارے سامنے قسم کھائے۔ اسی طرح جب تم کسی ہدایت پر زور دینا چاہتے ہو تو اس کی ضرورت کی نفی کر کے کہتے ہو 'لا اُوصیك بکذا' (تمہیں یہ ہدایت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں)۔

آخری بات

بیان قرآنی میں اسرار اعجاز کی اس مقدار کے بیان کرنے پر میں اکتفا کرتی ہوں۔ مجھے امید ہے کہ میرے بارے میں یہ گمان نہ کیا جائے گا کہ میں قرآن کی خدمت میں سلف صالح کی کوششوں اور اس کا اعجاز سمجھنے میں ان کی محنتوں کا انکار یا ان کی تحقیر کر رہی ہوں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کا بے بہا عطیہ نسلیں گزرنے کے ساتھ ساتھ ہمارے لیے ذخیرہ اور زاد راہ رہا ہے۔

میں آخر میں پھر اپنی وہی بات دہرا رہی ہوں جو میں نے شروع میں کہی تھی "کہ قرآن کا اعجاز بیان اسے محدود کرنے کی ہر کوشش سے پرے اور اس کے خیرہ کن اسرار کے دیکھنے کی ہماری طاقتوں سے کہیں متجاوز ہے"!

قرآن کے اعجاز بیان کو سمجھنے کی اس کوشش میں مجھے جس چیز پر سب سے زیادہ اطمینان حاصل ہوا ہے وہ یہ ہے کہ قرآن میں ایک لفظ یا ایک حرف بھی ایسا نہیں جہاں اس کی جگہ کوئی دوسرا لفظ یا حرف لایا جا سکے۔ یہی نہیں بلکہ ایک حرکت اور ایک علامت بھی ایسی نہیں جس کی جگہ دوسری حرکت یا علامت لائی جا سکے۔

بیان قرآنی کے جو اسرار میں نے بیان کیے ہیں اور جو آئندہ بیان کروں گی۔ ان کے بارے میں میرا یہ دعویٰ نہیں — اور نہ مجھے یہ زیب دیتا ہے — کہ میں نے ان کے اعلیٰ افق کو چھو لیا ہے، بلکہ یہ تو ایک ادنیٰ سی کوشش ہے جس کے ذریعے میں ثواب وسیلہ اور تقرب الٰہی کا شرف حاصل کرنا چاہتی ہوں۔ باتیں ختم ہو جائیں گی لیکن رب کے کلمات کبھی ختم نہ ہوں گے:

"قل لو کان البحر مدادا لکلمات ربی۔ لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی، ولو جئنا بمثلہ مددا"۔ (الکہف - ۱۰۹) صدق اللہ العظیم۔

کتابیات

۱- الباقلانی - اعجاز القرآن تحقیق احمد صقر، مصر ۱۹۵۴ء

۲- ڈاکٹر محمد زغلول سلام - اثر القرآن فی تطور النقد الادبی دار المعارف ۱۹۶۹ء

۳- قاضی ابو الحسن عبد الجبار المعتزلی بتحقیق امین الخولی۔
نشر: وزارت ثقافت مصر ۱۹۶۰ء
یہ کتاب "المغنی فی ابواب التوحید والعدل" کا ایک حصہ ہے جسے الگ سے شائع کر دیا گیا ہے۔

۴- ابن ندیم - الفہرست - المکتبۃ التجاریۃ الکبری - القاہرۃ

۵- ابو العلاء المعری - رسالۃ الغفران - طبع الذخائر پانچواں ایڈیشن

۶- ابن قتیبہ - تاویل مشکل القرآن - شرح و تحقیق السید احمد صقر
دار احیاء الکتب العربیہ - مصر

۷- ابو الحسن اشعری - مقالات الاسلامیین - مکتبۃ النہضۃ۔
المصریۃ القاہرہ ۱۹۵۰ء

۸- الجاحظ - حجج النبوۃ۔
یہ کتاب "الفصول المختارۃ" میں شامل ہے - مکتبۃ التقدم مصر ۱۳۲۳ھ۔

۹- ابو الحسین الخیاط - الانتصار والرد علی ابن الراوندی الملحد
المطبعہ الکاثولیکیہ ۱۹۵۷ء

۱۰- ابو جعفر محمد بن جریر الطبری - جامع البیان دار المعارف مصر ۱۹۵۸ء

۱۱- ابو عبیدۃ التیمی - مجاز القرآن - القاہرہ ۱۹۵۴ء

۱۲- الفراء - معانی القرآن - دار الکتب قاہرہ ۱۹۵۵ء

۱۳- حاجی خلیفۃ - کشف الظنون طبع ترکی ۱۹۴۳ء

۱۴- الخطابی - بیان اعجاز القرآن۔

۱۵- ابو الحسن عیسی الرمانی - النکت فی اعجاز القرآن۔

۱۶- الجرجانی - الشافیہ
یہ تینوں رسالے "ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن" کے نام سے ایک ساتھ شائع ہوئے ہیں۔ طبع الذخائر۔

۱۷- الجرجانی - دلائل الاعجاز تصحیح شیخ محمد عبدہ و شیخ شنقیطی
تحشیہ سید محمد رشید رضا طبع المنار-

۱۸- امام فخر الدین محمد بن عمر الرازی - نہایۃ الایجاز فی درایۃ الاعجاز

۱۹- ابن ابی الاصبع - بدیع القرآن - تحقیق ڈاکٹر حفنی شرف طبع نہضۃ قاہرہ ۱۹۵۷ء

۲۰- قاضی ابن رشد - فصل المقال فیما بین الحکمۃ والشریعۃ من الاتصال

۲۱- یحیی بن حمزہ العلوی - الطراز فی اسرار البلاغۃ وعلوم حقائق الاعجاز-
طبع المقتطف ۱۳۳۲ھ ۱۹۱۶ء لدار الکتاب قاہرہ تحقیق سید بن علی مرصفی-

۲۲- شیخ محمد عبدہٗ - تفسیر الذکر الحکیم طبع المنار-

۲۳- مصطفیٰ صادق الرافعی - اعجاز القرآن طبع المقتطف المقطم - مصر
۱۳۴۶ھ - ۱۹۲۸ء

۲۴- ابن ہشام - السیرۃ النبویۃ طبع مصطفیٰ البابی الحلبی ۱۹۵۵ء

۲۵- ابوجعفر محمد بن جریر الطبری - تاریخ الرسل والملوک دار المعارف مصر ۱۹۶۰ء

۲۶- الجاحظ - البیان والتبیین طبع التجاریہ - قاہرہ - ۱۹۳۲ء

۲۷- الکشاف - الزمخشری - طبع الاستقامہ قاہرہ ۱۹۴۶ء

۲۸- الرازی - تفسیر کبیر - طبع الشرقیۃ ۱۳۲۳ھ

۲۹- ابن کثیر - تفسیر القرآن الکریم - طبع المنار

۳۰- ابن سنان الخفاجی - سر الفصاحۃ طبع البہیہ قاہرہ ۱۳۱۲ھ

۳۱- عائشہ عبد الرحمن بنت الشاطی - القرآن والتفسیر العصری-
دار المعارف قاہرہ ۱۹۷۰ء

۳۲- ابوحیان - البحر المحیط-

۳۳- جلال الدین السیوطی - الاتقان فی علوم القرآن - طبع التجاریۃ قاہرہ

۳۴- الزرکشی - البرہان فی علوم القرآن - طبع الحلبی-

۳۵- عائشہ عبد الرحمن بنت الشاطی - التفسیر البیانی للقرآن الکریم
طبع المعارف قاہرہ-

۳۶- ابن ہشام - مغنی اللبیب - طبع الجمالیہ قاہرہ ۱۳۲۹ھ

۳۷- البغوی - تفسیر - برحاشیہ تفسیر ابن کثیر طبع المنار

۳۸- ابوہلال العسکری - الفروق اللغویہ طبع الحلبی

۳۹- السیوطی - المزہر فی علوم اللغۃ طبع الحلبی

۴۰ - احمد بن فارس - الصاحبی فی فقہ اللغۃ المکتبہ السلفیہ قاہرہ ۱۹۱۰ء
۴۱ - المبرد - ما اتفق لفظہ واختلف معناہ من القرآن المجید -
المطبعۃ السلفیہ قاہرہ ۱۳۵۰ھ
۴۲ - ابن الانباری - کتاب الاضداد -
۴۳ - بنت الشاطی - مقال فی الانسان - دراسۃ قرآنیہ المعارف ۱۹۶۹ء
۴۴ - ابن الاثیر - المثل السائر فی ادب الکاتب والشاعر -
مطبعۃ مصطفی البابی قاہرہ ۱۹۳۹ء -
۴۵ - نظام - النیشا پوری
۴۶ - ابن ابی الاصبع - الخواطر السوانح فی اسرار الفواتح
۴۷ - قاضی ابو بکر ابن العربی - فوائد رحلتہ
۴۸ - ابو طاہر حمزہ بن الحسن اصفہانی - الرسالۃ المعربۃ عن شرف الاعراب
۴۹ - ابو سہل الہیسی - کتاب النوادر -
۵۰ - ابن السکیت - کتاب الالفاظ
۵۱ - الفیروز آبادی - الروض المسلوف فیما لہ اسمان الی الالوف
۵۲ - " " اسماء العسل
۵۳ - ابو منصور الثعالبی - فقہ اللغۃ المطبعۃ الکاتولیکیۃ بیروت ۰۳
۵۴ - ڈاکٹر ابراہیم انیس - دلالات الالفاظ
۵۵ - ابو علی الفضل بن الحسن الطبرسی - مجمع البیان فی تفسیر القرآن - بیروت
۵۶ - ابو ہلال العسکری - اسرار البلاغۃ
۵۷ - " " المختار من کتاب الصناعتین - طبع الکتاب العربی قاہرہ
۵۸ - مجلۃ الثقافۃ ۱۹۶۳ء مقالہ "مزایا اللغۃ العربیۃ"
۵۹ - مجلۃ المجمع اللغوی قاہرہ شمارہ ۲ احمد امین کا مقالہ -

مُصنفہ کے

حالاتِ زندگی

عالمِ عرب میں حقوقِ نسواں کی اولین رہنما اور بے بدل ادیبہ کا ذکرِ جمیل کی زندگی قرآن کی عملی تفسیر کا حسین مرقع تھی

ڈاکٹر امین اللہ وثیر

ڈاکٹر عائشہ عبدالرحمن 1913ء میں مصر کے رواتیوں میں جکڑے ہوئے ماحول میں پیدا ہوئیں۔ اس وقت گھر سے باہر لڑکیوں کے لیے حصول تعلیم کا کوئی تصور ہی نہیں تھا۔ مگر انہوں نے شاندار تعلیمی و تحقیقی کامیابیاں حاصل کیں اور جب 3 دسمبر 1998ء کو قاہرہ میں وفات پائی تو ان کا نام تعلیم، ادب اور صحافت کے میدان میں جگمگا رہا تھا۔ ڈاکٹر عائشہ عبدالرحمن اسلام کے بارے میں نہایت وسیع معلومات رکھنے والی ایک دانشور، فاضل خاتون تھیں۔ انہوں نے ایک سو سے زائد کتابیں اور ادبی شاہپارے اور بے شمار مضامین و مقالات اپنی یادگار چھوڑے۔ وہ ادبی دنیا میں بنت الشاطیء کے نام سے معروف تھیں۔

بنت الشاطیء کی شخصیت اور زندگی کی تعمیر و آرائش میں تین اہم سرچشمے کام کرتے رہے:

قرآن حکیم، ان کے والد شیخ محمد عبدالرحمن اور ساحل نیل پر واقع ان کا مولد دمیاط جہاں ان کے اپنے بیان کے مطابق، انہوں نے زندگی کا بہترین حصہ گزارا اور "دختر ساحل" کہلائیں۔ وہ ان تینوں منابع سے بے حد متاثر تھیں۔

ڈاکٹر عائشہ کی پرورش اور تعلیم و تربیت اسلامی ماحول میں ہوئی۔ ان کے والد الکتاب (اسلامی مدرسہ) میں معلم تھے۔ اس عہد کا معاشرہ لڑکیوں کو گھر سے باہر درسگاہ میں بھیجنے کا روادار نہیں تھا لہٰذا عائشہ کے کسی اسکول میں باقاعدہ داخلے کا کوئی امکان نہیں تھا۔ چنانچہ انہوں نے بنیادی تعلیم اپنے والد کے قدیم انداز کے مدرسے ہی میں حاصل کی اور پھر گھر میں رہ کر روایتی تعلیم کے مشکل راستے پر چلتے ہوئے، تعلیم، ادب اور صحافت کے

میدان میں ناموری پائی۔ اسلامی تعلیمات ' قرآن مجید اور اس کی تفسیر ' حدیث نبوی ﷺ اور عربی زبان وادب کا حصول اور بعد میں دین کی نشر واشاعت اور پرچار جس کا علم انہوں نے بڑی محنت سے حاصل کیا تھا ان کی زندگی کا محور ومرکز بن گئے۔ ستر سال سے زیادہ عرصے تک عائشہ کی زندگی قرآن مجید کے گرد گھومتی رہی۔ ان کی زندگی خدمت اسلام کے لیے وقف تھی۔ اس کا بیج کب بویا گیا اور پھر وہ کس طرح ایک تناور درخت بن گیا، یہ مسحور کن داستان وہ خود بیان کرتی ہیں: ''ابھی میں دس برس کی عمر کو نہیں پہنچی تھی کہ میں نے اپنے آپ کو دمیاط کے اللوذی گورنمنٹ اسکول میں بیٹھے دیکھا۔ ایک فرشتہ کھڑکی کے پاس آیا۔ ایک سبز رنگ کا تھیلا میرے سپرد کیا اور آسمان کی طرف پرواز کر گیا۔ میں نے تھیلا کھولا تو کیا دیکھتی ہوں کہ اس میں'' المصحف: (قرآن حکیم) کا ایک نسخہ لپٹا ہوا ہے جو میں نے آج سے پہلے کبھی نہیں دیکھا تھا۔ میرا ماحول کچھ اس قسم کا رہا ہے کہ میں ہمیشہ خوابوں سے متاثر چلی آئی ہوں آنکھ کھلی تو میں محسوس کیا کہ میری زندگی قرآن حکیم سے وابستہ رہے گی کہ یہی وہ عطیہ ہے جو میرے لیے خواب میں آسمان سے بھیجا گیا۔''

قرآن مجید کی تعلیم مکمل کرنے کے بعد عائشہ نے 1929ء میں طالبات کی تدریس کی سند بطور بیرونی طالبہ حاصل کی اور پہلی پوزیشن کی حقدار ٹھہریں۔ یہ ان کی پرجوش علمی زندگی کی کٹھن گزرگاہ کا پہلا بنیادی پتھر تھا۔ 1934ء میں انہوں نے ثانوی تعلیم کا ادبیاتی سرٹیفکیٹ حاصل کیا۔ اس وقت ان کی عمر اکیس برس تھی۔ 1939ء میں انہوں نے قاہرہ یونیورسٹی سے عربی ادب میں بی اے کی ڈگری اور دو سال بعد ایم اے (ادبیات) کی ڈگری حاصل کی اور ابھی وہ چالیس برس کی نہیں ہوئی تھیں کہ ڈاکٹر کی اعلیٰ سند سے نوازی گئیں۔

تعلیم وتدریس کا آغاز: ڈاکٹر عائشہ عبد الرحمٰن نے جامعہ قاہرہ کے کلیۂ فنون (FACULTY OF ARTS) میں عربی ادب کی ریڈر پروفیسر تفسیر وتعلیمات (ایسوی ایٹ پروفیسر) کی حیثیت سے کیا اور اس کے بعد مصر اور مصر سے باہر کئی جامعات میں اعلیٰ

تدریسی مناصب پر فائز رہیں مثلاً پروفیسر شعبہ عربی الشمش یونیورسٹی 1962 کلیہ شریعہ جامعہ القرومن، مراکش (1970ء) اور پروفیسر ادبیات عربی موصل یونیورسٹی، عراق۔

طویل تدریسی زندگی کے دوران وہ اپنے طبع زاد تحقیقی و علمی مشاغل کے علاوہ یونیورسٹی کے صدہا طلبہ کے تحقیقی کاموں کی نگرانی بھی کرتی رہیں۔ ان کی علمی فضیلت اور تعلیمی میدان میں ان کی شاندار مساعی کو فقط ان کے تلامذہ، رفقاء کار اور تعلیم و صحافت سے تعلق رکھنے والے زعماء ہی نے خراج تحسین پیش نہیں کیا بلکہ اس کی عکاسی پر مصر کا STATE AWARD ملک فیصل انعام برائے خدمت اسلام (درجہ اول) اور کویت کا انعام برائے ترقی علوم عطا کیا گیا۔

ڈاکٹر عائشہ کے بارے میں بہت سے مقالات لکھے گئے جن میں ''غیر فانی شخصیتوں کا مرقع'' افکار اسلامی کی ایک بہادر (پہل کار) محقق'' اور ایک مصنفہ جس نے قرآن نے سائے میں زندگی گزاری۔'' جیسے اہم مضامین شامل ہیں۔ ان کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ اپنے مخصوص تحقیقی میدان قرآن، تفسیر اور سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں ان کا کتنا بلند مقام تھا اور انہیں اہل علم وفن کے ہاں کس قدر عزت و احترام کی نظروں سے دیکھا جاتا تھا۔

قرآن مجید کی تفسیر میں ان کا طرز نگارش وہ تھا جسے ''خطیبانہ ادبی انداز'' کہا جاتا ہے اور یہ وہی طرز تحریر ہے جو ماضی میں علامہ زمخشری، عبدالقادر الجرجانی اور ابن خلدون نے اپنایا۔ ڈاکٹر عائشہ مزید دیدہ ریزی کے ساتھ اس راستے پر گامزن ہوئیں

اس طرز تحریر میں انسان قرآن مجید کے ہر عنوان کا مطالعہ تمام متعلقہ آیات کو باہم مربوط انداز میں سامنے رکھ کر کرتا ہے، عربی محاورے اور ضرب الامثال سے رہنمائی لیتا اور لسانی رجحانات و میلانات کی تصریح کرتا ہے، مگر وہ اپنی تفسیر قرآن کو تفسیر نہیں کہتی تھیں بلکہ یہ سمجھنے کا ایک راستہ یا ذریعہ قرار دیتی تھیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام میں مخصوص الفاظ کیوں استعمال

کیے اور مطالب و معانی کی وضاحت کے لیے دوسرے الفاظ کو کیوں چھوڑ دیا۔ مثلاً ایسا کیوں ہے کہ اللہ تعالیٰ سورہ یوسف میں امراۃ العزیز'' فرماتا ہے نہ کہ '' زوجتہ العزیز''۔

سنت نبوی ﷺ کے سلسلے میں ڈاکٹر عائشہ عبدالرحمن نے اصطلاحات واقسام حدیث کے بارے میں لکھی گئی عظیم تحقیقی کتاب '' مقدمتہ ابن الصلاح '' کی جانچ پڑتال کی اور اس کی روضیح وتشریح کا کارنامہ سرانجام دیا۔ اس سلسلے کی ایک اور شعبہ علم الجرح والتعدیل بھی ہے جس کے ذریعے تقریباً پانچ لاکھ راویان حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات زندگی محفوظ کر لیے گئے ہیں۔

'' القرآن اور انسانی مسائل '' ڈاکٹر عائشہ کی وہ معرکۃ الآراء کتاب ہے جس کے مطالعہ سے ان کی قرآن مجید کے ساتھ گہری عقیدت ومحبت کا اظہار ہوتا ہے

اس کتاب میں وہ واضح کرتی ہیں کہ قرآن مجید کس طرح انسان یعنی کرہ ارضی پر اللہ کے نائب کی زندگی پر اثرانداز ہوتا ہے اپنی اس تصنیف میں ڈاکٹر عائشہ نے قیامت کے منکرین اور چانداور ستاروں پر کمندیں ڈالنے والے، دونوں قسم کے انسانوں کو اپنا مخاطب بنایا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ انسان خلیفتہ اللہ فی الارض ہے اور اللہ تعالیٰ کی نیابت کا فریضہ وہ کائنات کی تمام اشیاء کو اپنے زیرتسلط لا کر ادا کر رہا ہے، ان اشیاء کا تعلق خواہ کرہ ارضی سے ہو یا خلا میں پھیلی ہوئی مخلوقات سے۔

انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت پر بھی بہت کچھ لکھا۔ بصیرت افروز انداز میں آنحضور ﷺ کی والدہ محترمہ آپ ﷺ کی ازواج مطہرات آپ ﷺ کی صاحبزادیوں اور نواسیوں کے بارے میں معلومات جمع کیں اور مستشرقین کے غلط تصورات اور بے بنیاد دعوؤں کی عالمانہ انداز میں تردید کی۔ اس سلسلے میں ان کی مشہور تصانیف السیدۃ زینب اور سکینہ بنت الحسین ہیں۔ سیدۃ زینب کا انتساب انہوں نے اپنے والد محترم کے نام ان الفاظ میں کیا ہے: الاھداء الی فضیلتہ الاستاذ الشیخ محمد علی عبدالرحمن۔

دینی واسلامی موضوعات کی طرف متوجہ ہونے اور اس میدان میں بلند مرتبہ حاصل کرنے سے پیشتر ڈاکٹر عائشہ نے صحافت میں بھی خاصی شہرت پائی وہ مصر کی اہم خاتون کالم نگار تھیں۔ ان کا کالم مشہور مصری اخبار 'الاہرام میں 1936ء سے مسلسل شائع ہوتا رہا اور یہ کسی خاتون دانشور کا اس شہرہ آفاق اخبار میں تحریر کا طویل ترین دور سمجھا جاتا ہے۔

اس سلسلے میں وہ لکھتی ہیں: میں انتونی الجمیل کے دفتر میں بیٹھا کرتی تھی کیونکہ میرے علاوہ الاہرام میں کوئی دوسری خاتون کارکن موجود نہیں تھی۔ اس عمارت میں مجھے مصری تہذیب وثقافت سے دلچسپی رکھنے والی تمام معروف شخصیتوں سے ملاقاتوں کا موقع ملا۔ ہر سوموار کو میرا مقالہ شائع ہوتا میں بالعموم کتابوں پر تبصرے کا فریضہ انجام دیتی مگر آج کل کے مروجہ انداز سے ہٹ کر۔ پبلشر اور مصنف کے بجائے مجھے قاری کا مفاد عزیز ہوتا تھا۔

دمیاط میں ساحل نیل پر، زندگی کے ابتدائی ایام کی یادان کے دل ودماغ کو ہمیشہ متاثر کرتی رہی۔ اس سلسلے میں انہوں نے اپنا مشہور ناول سید العزیز تحریر کیا جس میں دیہی زندگی کی عکاسی کرنے کے علاوہ دیہات کی عورتوں اور مردوں کے معاشرتی مسائل پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان کا دوسرا مشہور ناول رجعتہ فرعون ہے۔ ڈاکٹر عائشہ کی تمام تحریریں ان کے گہرے دینی جذبے اور مقصد سے خلوص کی آئینہ دار ہیں۔ وہ زندگی بھر حقیقی معروف کی تلاش اور اس کی نشر واشاعت میں مصروف رہیں، مگر ذاتی طور پر انہیں اپنی ابتدائی تحریریں بہت عزیز تھیں کیونکہ وہ انہیں بچپن کی یاد دلاتی تھیں۔ جبکہ بعد کی تحریروں میں مسرت وشادمانی کا احساس ملتا ہے کہ وہ ان کی ذہنی بالیدگی کی نشاندہی کرتی تھیں۔

بنت الشاطیء کی چند تصانیف یہ ہیں:

'القرآن والتفسیر العصری۔ التفسیر البیانی للقرآن الکریم۔

الاعجاز البیانی فی القرآن۔ مقال فی الانسان۔ (قرآن مجید کے بارے میں لیکچر۔ انتساب اپنے مرحوم شوہر کے نام ان الفاظ میں کیا ہے: الاھداء الی امین الخولی،

الانسان۔) لغتنا والحیاۃ، الخساء (مشہور عرب شاعرہ)۔

الاعجاز البیانی فی القرآن اور لغتنا والحیاۃ کا انتساب بھی اپنے رفقاء کار اور شاگردوں کے علاوہ امین الخولی کے نام ہے۔

ان کی بعض کتابوں کا انگریزی ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے۔

بنت الشاطیء کو بہت سے عربی معرکوں میں حصہ لینے کا موقع ملا جس کی بنا پر انہیں حوصلہ مندی کا جذبہ اور خود اعتمادی نصیب ہوئی اور معاشرے میں ان کو بڑی پذیرائی ملی۔ انہوں نے خواتین کی بے شمار کانفرنسوں اور عورتوں سے متعلق سیاسی مباحثوں میں شرکت کی جہاں وہ عرب دنیا میں نصف بہتر کے حقوق نسواں کی کا دفاع اور تہذیبی میدان میں اس کے کردار کی اہمیت واضح کرتی رہیں۔ اس طرح وہ ممالک عربیہ میں حقوق صف اول کی رہنما اور عملی کارکن بن کر ابھریں۔ انہوں نے 1919ء کے انقلاب مصر اور 1936ء میں فلسطین کے موضوع پر منعقدہ کانفرنس میں بھی شرکت کی۔ اس کے باوجود معاصر اصطلاحی معنی میں وہ ''نسواں پرست'' (FEMINIST) نہیں تھیں۔ عورتوں کے حقوق کق بارے میں ان کی تائید وحمایت کا سارا دارومدار اسلامی تعلیمات پر تھا۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے عورتوں کو دینی تعلیم حاصل کرنے اور احکام دین پر عمل پیرا ہونے کی دعوت دی۔ اور بیمار دل و دماغ کے ساتھ اور جاہلانہ انداز میں اسلام کو مرکز توجہ بنانے کی سخت مخالف تھیں۔

ڈاکٹر عائشہ خانگی زندگی کے تقدس کی علمبردار تھیں اور یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے گھریلو معاملات اور اہل خانہ کی حفاظت وسلامتی کے بارے میں بڑی حساس تھیں۔ وہ اپنے والدین کی اطاعت شعار بیٹی، اپنے خاوند شیخ امین الخولی سے محبت رکھنے والی باادب بیوی اور اپنے تین بچوں کی مشفق ماں تھیں اپنی کتاب مقدمہ ابن الصلاح کے دوسرے ایڈیشن میں انہوں نے اپنے والد محترم کو زبردست الفاظ میں خراج عقیدت پیش کیا اور اسلامی علوم کے مطالعے کے سلسلے میں انہیں اپنا رہنما اور سرچشمہ فیضان قرار دیا۔ وہ کہتی تھیں کہ'' انہوں نے میری

فطرت کو مسخ و تحریف سے بچالیا۔

ڈاکٹر عائشہ کے چھوٹے بھائی ڈاکٹر اسماعیل عبدالرحمٰن کا کہنا ہے کہ وہ ان لوگوں سے اظہار بیزاری کرتی تھیں جو مطلوبہ علم اور اہلیت و قابلیت کے بغیر قرآن کی تشریح و توضیح یا تفسیر کرنے کی سعی کرتے یا بلا حجت و دلیل کلام الٰہی کے متعلق بحث میں الجھتے ہیں۔

زندگی بھر علم و دانش کی جستجو میں رہنے کے بعد ان کا تجربہ یہ تھا کہ مدارس و جامعات میں داخلہ لینے کے باوجود لوگ مطالعے کا شوق نہیں رکھتے۔ انہیں تعجب ہوتا کہ کتب خانہ ہر گھر کا ایک لازمی حصہ کیوں نہیں ہوتا۔ انہیں اس امر پر بھی افسوس ہوتا کہ نوجوان نسل کے لیے قابل مطالعہ مواد کی مارکیٹ میں کمی ہے انہوں نے وصیت میں لکھ دیا تھا کہ ان کا ذاتی کتب خانہ جامعہ ازہر کی ملکیت ہوگا۔

''بنت الشاطیء'' عائشہ عبدالرحمٰن کے جنازے میں ہزار ہا لوگوں نے شرکت کی جن میں مصر کے وزیر اعظم اور شیخ الازہر کے علاوہ بے شمار صاحبان علم و فضل، دانشور، اور تعلیم و تعلم سے وابستہ افراد، شعراء، و ادباء، ذرائع ابلاغ اور زندگی کے دوسرے شعبوں سے متعلقہ شخصیات شامل تھیں۔ رحمہا اللہ